Gianni Vattimo

Más allá del sujeto

Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica

ediciones
PAIDOS
L i b e r a l o s L i b r o s

Titulo original: *Al di la del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermenéutica* Publicado en italiano por Feltrinelli, Milán

Traducción de Juan Carlos Gentile Vítale
Revisión técnica de Fina Birulés, Universidad de Barcelona

Cubierta de Julio Vivas

2a *edición, 1992*

SUMARIO

PREFACIO

Este volumen recoge textos escritos durante el último año, que han sido generalmente presentados en seminarios y conferencias.[1] A pesar de su aspecto formalmente definitivo, son, en cuanto al contenido, poco más que apuntes de trabajo que esperan ser elaborados en una más amplia y articulada propuesta teórica. No creo injustificado publicarlos así porque soy consciente de que el trabajo teórico —el que a mí me aparece como tal— se desarrolla en un diálogo muy estrecho con la «actualidad» cultural, y gana reconociendo explícitamente esta condición suya y tratando de vivirla positivamente (por tanto, también: responsablemente).

El hilo conductor que liga estas páginas es la elaboración de una perspectiva que me parece que debe señalarse como «ontología del declinar», cuyas premisas se encuentran en Heidegger y Nietzsche (quienes, por consiguiente, son los puntos de referencia mas constantes del discurso)

1. En particular: *Nietzsche y el más allá del sujeto* es una conferencia dada en el Instituto italiano de estudios filosóficos de Nápoles en febrero de 1980; *Hacia una ontología del declinar* es el texto presentado en el seminario de estudios heideggerianos organizado por el Goethe Institut y por el Circulo «L'indiscreto» de Roma en marzo de 1980; *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje* es el texto de un seminario dado en la New York University en marzo de 1979, y publicado en el volumen VV.AA., *Romanticismo, Existencialismo, Ontología de la libertad,* Mursia, Milán, 1980 (agradezco al editor por haberme permitido reproducirlo aquí); *Resultados de la hermenéutica contemporánea* es el texto de un seminario dado en diversas universidades francesas (Toulouse, Montpellier) y norteamericanas (Universidad de Wisconsin, Milwaukee) en el curso de 1980.

y que desarrolla temas ya presentes en los conclusivos del libro *Las aventuras de la diferencia.** Respecto de aquel libro, el intento de formular una ontología del declinar continúa aquí con la puesta en relieve de sus conexiones con la «crítica del sujeto» llevada a cabo por la filosofía contemporánea a partir de Nietzsche; y, sobre todo, con la elaboración de sus conexiones con la hermenéutica. Más aún, la posición que propongo señalar con la expresión ontológica del declinar quiere ser, como se dice explícitamente en el ensayo que lleva este título, una clarificación de la concepción del ser que, en mi opinión, sustenta la hermenéutica contemporánea de derivación heideggeriana. Esta hermenéutica tiene a su maestro en Hans Georg Ga-damer.[2] Según creo, las tesis elaboradas por él a partir del pensamiento de Heidegger deben ser desarrolladas en tres direcciones: a) la de la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres «débiles», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser «acontece», crece, deviene, según una perspectiva ya ejemplarmente presente en el pensamiento «genealógico» de Nietzsche; *b)* la de una definición del hombre en términos de «mortalidad»: sólo la finitud temporal de la existencia, el efectivo sucederse de las generaciones, y por tanto la muerte entendida no sólo «ontológicamente», sino también «ónticamente» (en la terminología de Heidegger), funda la posibilidad de la historia como transmisión de mensajes, como acontecimiento no accidental, sino ontológicamente relevante, de la alternancia de las interpretaciones; *c)* la de una ética que se deberá situar bajo el signo de la *pietas* para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de la acción «realizadora de valores». Aquí el problema que se abre —y que estos trabajos dejan abierto— es: ¿ontología del declinar, hermenéutica o, como también pienso que se debe francamente decir, nihilismo, no com-

* Barcelona, Edicions *62, 1986.*

2. La obra más significativa de Gadamer es, como se sabe, *Verdad y método* (1960) (trad. cast. de Sígueme, Salamanca [2]1984).

portan una renuncia a la proyectualidad histórica en nombre de un puro y simple culto de la «memoria», de la huella de lo vivido?

Me parece que el énfasis en la proyectualidad, en una época en que lo «nuevo» es cada vez más claramente requerido por los automatismos del sistema productivo (los nuevos modelos de cada herramienta, la obsolescencia artificial, etc.), se encamina a convertirse en un falso problema; mientras que se hace cada vez más urgente mantener la relación con el pasado, construir una continuidad de la experiencia que es la única capaz de darle sentido. Los *a priori* lingüísticos que hacen posible nuestra experiencia del mundo no son estructuras eternas de la razón, sino justamente actos de palabra, trans-misión de mensajes que nos llegan del pasado, de la «cultura», y sólo respondiendo a ellos podemos dar sentido a la experiencia vivida actualmente.

El hilo conductor que liga los trabajos aquí recogidos es, pues, bastante claro: se trata de relecturas de Nietzsche, de Heidegger, de la hermenéutica contemporánea unificadas por el interés hacia los elementos «de decline» que allí se pueden reconocer; es decir, por aquellos elementos que, en estos autores y corrientes, aluden en general a la exigencia, que estimo primordial, de repensar la filosofía —también la del pasado, como nos ha enseñado a hacer Heidegger— a la luz de una concepción del ser que no se deje ya hipnotizar por sus caracteres «fuertes» (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio), que han sido siempre preferidos por la metafísica. Una concepción diversa, débil, del ser, además de más adecuada a los resultados del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, me parece también, y sobre todo, la que puede ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas. La total intención filosófica (si está permitido) a la que estos ensayos quieren responder es, en definitiva, precisamente ésta: proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural, de la existencia humana en la condición tardomoderna, posmoderna, tecnológi-

ca; en suma, en aquella constelación a la que Heidegger llama con el término *Ge-Stell.* Esta intención, que en los ensayos aparece sólo marginalmente y de modo implícito, está expuesta más claramente en el «diálogo» que creo útil reproducir a continuación como introducción a esta colección. Se trata de una entrevista escrita, preparada para *Lotta continua* con Nino Scianna, que por razones de espacio el diario ha publicado sólo en parte (el 2 de septiembre de 1980) y que, precisamente por su carácter extremadamente general y recapitulativo, pienso que puede ayudar a la comprensión de los otros textos más «técnicos» que siguen y favorecer su discusión.

LA BOTELLA, LA RED, LA REVOLUCIÓN Y LOS DEBERES DE LA FILOSOFÍA UN DIÁLOGO CON «LOTTA CONTINUA»

Wittgenstein ha escrito que la tarea de la filosofía es «enseñar a la mosca a salir de la botella». Norberto Bob-bio, en su libro El problema de la guerra y los caminos de la paz, *en vez de la imagen de la mosca en la botella, usa la del pez en la red. ¿Los hombres son moscas en la botella o peces en la red?*

Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aún parte de una ideología que concibe la filosofía en términos de hegemonía, una enésima transformación del poder de los filósofos de Platón. Ligada, además, a la separación platónica entre un mundo del ser auténtico —el afuera de la botella— y un mundo de la apariencia, del desorden, de la inautenticidad. Me gusta más la imagen de la red, pero no pensando en los hombres como peces, sino, por ejemplo, como acróbatas. La red se vuelve trapecio, instrumento, maraña de caminos que se puede recorrer; más aún, la existencia consiste quizá precisamente en este movimiento a lo largo de las mallas de la red, entendida como retículo de conexiones. No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las «apariencias», las cuales, no obs-

tante, como enseña Nietzsche, ya no se llaman así: ahora que «el mundo verdadero se ha vuelto fábula», no existe ya ningún ser verdadero que las degrade a mentira y falsedad. El retículo, la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en el lenguaje y en las diversas «formas simbólicas», la humanidad nos transmite. La filosofía, creo, debe enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada mensaje singular, y cada singular experiencia, en su indisoluble vínculo con todos los otros, también en su continuidad con ellos, de la cual depende el sentido de la experiencia.

¿Qué sentido asume la vida individual, el destino del hombre individual, el sentido y el destino de la humanidad en un ambiente donde el «futuro no está garantizado», es decir, que viajamos en una nave de la que no sabemos nada del puerto al que se dirige?

Creo precisamente que la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte. Cada vez más, me parece que la principal mistificación de la ideología es la que se puede llamar la «falacia platónica», la atribución del carácter de eternidad y estabilidad al ser. En base a esta mistificación, el saber tendría la tarea de individualizar la verdad, un principio primero, un punto de referencia seguro y definitivo: precisamente el lugar hacia el que la existencia se dirige, y del cual toma las propias «directrices», también prácticas. Pero el lugar al que la existencia se dirige es la muerte. Entonces, ¿una filosofía pesimista, desesperada, «nihilista»? No creo. Heidegger habla de la muerte como de un «cofre», un depósito de tesoros. No sólo el gusto de las cosas de la vida está estrechamente ligado a su precariedad y provisionalidad, a su nacer y perecer. También la riqueza de la historia humana, en su transformarse y enriquecerse (de significados, de matices) a través de la sucesión de las generaciones y la multiplicidad de las interpretaciones, depende estrechamente del morir. La muerte es el cofre en que están colocados los valores: la experiencia de vida de las generaciones pasadas,

los grandes y bellos hombres del pasado con quienes queremos estar y dialogar, las personas que hemos amado y que han desaparecido. El mismo lenguaje, en cuanto cristalización de actos de palabra, de modos de experiencia, está colocado en el cofre de la muerte. Ese cofre es también, en el fondo, la fuente de las pocas reglas que nos pueden ayudar a movernos de modo no caótico y desordenado en la existencia, aun sabiendo que no nos dirigimos a ninguna parte. Las experiencias nuevas que hacemos tienen sentido sólo en cuanto prosiguen el diálogo con cuanto el cofre de la muerte —la historia, la tradición, el lenguaje— nos ha transmitido. Si se rechaza como ideológica y dogmática la falacia platónica, esta continuidad con la historia humana —que llevamos, en huellas, estructuras lógicas, formas «a priori» de la experiencia, en el lenguaje— es la única posible fuente de criterios, reglas, directivas racionales (mejor: razonables) que nos es dado poseer.

¿Es justo introducir lo mejor por la fuerza?

Este problema pierde sentido si vale lo que he dicho antes. Un mejor que se introduce por la fuerza está concebido todavía demasiado sobre el modelo del ser-verdadero platónico, que en su validez trascendente podría justificar el sacrificio de la vida, de la solidaridad, de la amistad, que, respecto de él, pueden parecer meras apariencias, valores negativos, obstáculos. El respeto por lo que vive y ha vivido es el único «mejor» que conocemos, y esto excluye el uso de la fuerza. Pero entonces: ¿ninguna proyectualidad histórica? ¿Ningún compromiso por la transformación? Debo decir que, vistos los horrores producidos por los grandes movimientos revolucionarios, por los profetas armados o desarmados, me siento más bien comprometido hacia el pasado, hacia las huellas y los valores dejados, como cristalizaciones, obras, pero también ruinas, por los seres vivos que han vivido, que hacia una imagen-proyecto de construir el futuro. Pero dicha así es una posición demasiado extrema. Me parece, sin embargo, que no es absurdo pensar que una actitud semejante,

vuelta más al pasado que al futuro, es la paradójicamente adecuada a las condiciones de la existencia tardomoderna.

En una ciudad como Nueva York donde se destruyen rascacielos aún en perfecto funcionamiento sólo para dejar lugar a construcciones nuevas, más rentables, la idea de que la proyectualidad es el carácter peculiar del hombre libre acaba por ser puesta en crisis: la renovación acelerada es más bien obra de los automatismos del sistema; aquello que se convierte en verdaderamente humano es el cuidado de lo que ha sido, de los residuos, de las huellas de lo vivido.

El futuro —que haya un proceso, un darse de novedades— está hoy paradójicamente garantizado por los automatismos del sistema; lo que se corre el riesgo de que desaparezca es el pasado, como continuidad de la experiencia, concatenarse de los significados. Es en esto, quizá, que es preciso sentirse más comprometidos. Como en muchos otros aspectos, también aquí el mundo tardomoderno parece realizar, cambiando y pervirtiendo su sentido, ciertas tesis hegelianas o marxistas: por ejemplo, la misma revolución como renovación parece hoy un hecho automáticamente dado en el sistema; ella se realiza, pues, de algún modo «necesariamente»... Pero entonces cambian también las condiciones del compromiso «revolucionario»...

Max Weber ha hablado de «ética de la convicción» y de «ética de la responsabilidad». ¿Qué relación hay entre estos dos modelos de racionalidad? ¿Debemos entender que hay dos morales, una «absoluta» y una «política»?

Oponer radicalmente una ética de la responsabilidad a una ética de la convicción —o, en otras palabras, una ética que se siente comprometida con valores absolutos, cueste lo que cueste— significa una vez más aceptar una dicotomía platónica entre un mundo del ser verdadero (y del valor) y un mundo de la apariencia y de lo probable. El mérito de la distinción de Weber está en haber vuelto evidente que, en definitiva, tal separación es imposible: no tenemos necesidad ni de fanáticos del deber absoluto, ni de políticos relativistas y acomodaticios, esto al menos si queremos simplificar mucho el discurso. La división expresa una situación en la que aún está vigente la separación entre existencia y

valores: pero esta separación sólo

está vigente como mistificación ideológica, no es un «hecho». Y precisamente nuestra época comienza a hacer experiencia de un mundo en el que valores y opciones absolutas se revelan como entidades míticas y en el que, por otra parte, con la intensificación de la comunicación, ya no hay bolsas de absoluta insignificancia de la existencia. Nuestra experiencia me parece más bien testimoniar una «significación difusa», que es ciertamente también menos intensa respecto del ideal «platónico» del valor y del significado absoluto, pero también menos dramática, más extensamente humana. La polémica de gran parte de la cultura contra la sociedad de masas, comenzando por Adorno, es probablemente también una consecuencia de la supervivencia de prejuicios, en sentido amplio, platónicos. No se consigue adaptarse a una experiencia menos intensa y más difundida del valor, y entonces se sella esta experiencia como inautenticidad, *kitsch,* degradación manipulada. Es cierto también que la necesidad de una experiencia «intensa» de los valores es una necesidad real, por tanto, a tomar en serio; quizá significa algo que se me escapa. Pero creo que, en general, el modo en que nuestra humanidad histórica —de este mundo tardomoderno— puede probar y vivir la propia dimensión humana es desarrollar las potencialidades positivas de una experiencia «declinante» de los valores, es decir, más difusa y menos intensa. Para volver, de todos modos, a responsabilidad y convicción, me parece que dicha oposición debe ser superada en el ideal de una acción responsable que no se limite a aceptar las condiciones de hecho, y tampoco proceda «cueste lo que cueste», sino que defina *con convicción* las propias líneas en un diálogo social (por consiguiente, con las posibilidades reales de la situación) y también en diálogo con la historia pasada.

¿La democracia es un método o un valor; es método, pero no sólo método, es contenido pero no sólo contenido?

Todo esto equivale a decir, me parece, que la democracia —si llamamos así a una organización de la sociedad fundada en el

diálogo, en la continuidad establecida mediante el diálogo entre intereses, opiniones, vivencias inme-

diatas diversas— no es sólo un método sino un valor, el único que podemos asumir como base. No hay valores «absolutos» a realizar *mediante* el diálogo y, por tanto, por medio de la democracia; como no hay un lugar definitivo al que nos dirigimos. Sólo existe, como significado de la existencia, la experiencia del remontarse *in infini-tum* de la red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia social y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia.

¿Puede el fin revolucionario justificar todos los medios?

Debo decir que (ya) no tengo tan claro en mi mente qué significa revolución. Preguntaría a mi vez: ¿existe un concepto de revolución no violento, es decir, que no comporte la absolutización de un valor, de una perspectiva (por ejemplo, el interés de una clase rebautizado como «interés general» de la humanidad) y su imposición por la fuerza también a quien no lo comparte? ¿La teoría marxista de la revolución como afirmación de un interés de clase que ya no es tal, porque precisamente el proletariado sería inmediatamente la humanidad, el *Gemeinwesen,* el ser genérico de todos los hombres, no comporta una vez más, justamente, la absolutización ideológica del interés del proletariado en interés general de la humanidad? Esta hipótesis podría ser reforzada por la constatación de que la asunción del interés del proletariado como interés de la humanidad ha comportado siempre, de hecho, una represión y «normalización» de los intereses concretos de los proletariados reales, que, para aparecer como interés general del hombre, deben ser sometidos a una violenta obra de homogeneización y de universalización.

Si además se entiende, como es también correcto, la teoría marxista de la revolución como descripción de un proceso que no puede no suceder, dadas las leyes de desarrollo del capitalismo, etc., entonces se debería objetar que la violencia revolucionaria, por el hecho de ser de hecho inevitable, no se convierte en un «valor» a aceptar, y, más aún, que podría ser tarea de una ética precisamente el tratar de limitar de todas las maneras la verifi-

cación de la violencia; por consiguiente, el transformar la revolución haciendo de ella un proceso de modificación de la sociedad que no comporte, o reduzca al mínimo, el uso de la fuerza.

¿Pero entonces, justamente, cuál sería el significado del término revolución?

Me parece que por lo general, en nuestro lenguaje, funciona como símbolo, como palabra de orden, como puro instrumento de reconocimiento: los compañeros auténticamente revolucionarios, revolución contra reformismo, etc. ¿Y si prescindiéramos de él? La revolución, como la guerra, es quizás un residuo de épocas bárbaras, que nunca podrá inaugurar de verdad la nueva historia del hombre emancipado.

¿Existe una filosofía del terrorismo?

Temo que justamente el terrorismo sea la más coherente perspectiva revolucionaria. En verdad, no es posible oponerse al terrorismo sosteniendo que la violencia que él ejercita no está bastante arraigada en las masas y, por tanto, que no es auténticamente revolucionaria. Es, en efecto, fácil rebatir que, si debe haber una revolución violenta, alguien la debe comenzar, justamente con actos violentos ejemplares, desencadenantes, etc. No, en realidad, aceptar la idea de revolución como violencia, como asunción de un «valor» absoluto al que sacrificar la vida, propia o ajena, significa que no se puede argumentar nada contra el terrorismo: éste tiene razón si gana, y está equivocado si pierde. Pero ésta es una manera muy cínica de «condenar» la violencia terrorista. Existe una filosofía del terrorismo, y es aquella *que lleva a sus últimas consecuencias* la idea de que la historia humana tiene una norma absoluta, un valor final que realizar; los individuos o las clases que se sienten (en base a una evidencia, en resumidas cuentas, intuitiva) portadores de este valor, adquieren el derecho de vida o de muerte sobre todos los otros. Sé bien que, por suerte, no todos los utopistas y los revolucionarios son unos violentos y unos terroristas. Exagerando, diría, sin embargo, que esto es puramente accidental:

la relación «metafísica», absolutista, con los valores comporta muy lógicamente el riesgo de justificar el homicidio (léase al respecto el bellísimo *Totalidad e infinito* de Em-manuel Lévinas). Por lo demás, incluso sin referirnos al terrorismo actual, la historia de la represión social e individual es, en el fondo, simplemente la historia de los «valores» a los cuales se ha sacrificado de vez en vez la vida (como en las guerras, en los martirios, en los pogrom) o aspectos esenciales de ella: los impulsos, la necesidad de felicidad, la sexualidad, etc.

La fascinación de la idea de revolución, de la «toma del palacio de invierno», está totalmente en la esperanza de que pueda haber un momento de relación «absoluta» con el valor absoluto; un momento de identificación entre evento y sentido, entre existencia e ideal. Hay unos versos de Hölderlin, que dicen: «Sólo por momentos el hombre soporta la plenitud divina / Sueño de ellos es, después, la vida» (en *Brot und Wein,* VII). Pero estos momentos están ya siempre desvanecidos, la pretensión de tener con los valores una relación que no sea de recuerdo, nostalgia, culto, es una pretensión demoníaca, que lleva consigo, como su contraseña y consecuencia, precisamente la justificación del homicidio...

¿Pero si no es un valor absoluto, una norma ideal de tipo platónico, qué es aún la verdad?

Entretanto, en mi opinión, no se debe rechazar una noción de verdad que la considere, también, como aquel enunciado que, en base a determinados criterios de verificación, se confirma y se demuestra, y, por consiguiente, «se impone», como la solución de un problema, la respuesta correcta a una pregunta. Ni siquiera Heidegger, cuando elabora su doctrina de la verdad como «desvelamiento» y no ante todo como «conformidad» (de la proposición a las cosas y, a la vez, a las reglas sintácticas de un cierto lenguaje), entendía negar esta primera y obvia noción de verdad. Sólo que, como sabe cualquiera que haya leído a Heidegger y, por otra parte, tenga presente la teoría marxista de la ideología, el enunciado se verifica siempre, como correcto o equivocado, en

base a reglas que, a su vez, no

son en resumidas cuentas objeto de demostración; ellas nos son más bien «dadas», como nos es dado el lenguaje común en base al cual, solamente, se pueden construir todos los lenguajes regulados y formalizados. La verdad, en un sentido menos «formal» y más profundo, si se quiere, es un asunto que se juega a este nivel. Es esto lo que entendía Heidegger cuando hablaba de desvelamiento: son verdaderos los enunciados verificados según determinadas reglas, pero verdad es primeramente el instituirse, el abrirse, el darse histórico-destinal (porque no es objeto de manipulación, de decisión, etc.) de los criterios en base a los cuales los enunciados verdaderos se construyen y se verifican.

Con esta verdad no podemos tener una relación «científica»: no la podemos demostrar o falsificar experimental-mente. La filosofía, por lo demás, ha definido desde siempre el propio modo de acceso a la verdad utilizando términos como «reflexivo» o «trascendental», los cuales, más o menos, aluden al hecho de que en los enunciados filosóficos nosotros tomamos nota de estructuras en las cuales ya siempre estamos y que condicionan también nuestro mismo tomar nota de ellas.

La novedad del pensamiento del siglo xx, y sobre todo de Heidegger, consiste en haber visto que estas estructuras, que Kant creía iguales para la razón en todos los tiempos y lugares, son ellas mismas eventos histórico-desti-nales. Esto es, más o menos, lo que quería decir antes hablando del hecho de que estamos «presos» y «dados a nosotros» en una red, que es la red de la tradición, de aquello que en el lenguaje nos es trans-mitido y que condiciona y hace posible cualquier experiencia nuestra del mundo. La filosofía, como modo de reflexionar, de «volver sobre» estas condiciones trascendentales —pero históricamente mutables, como el lenguaje y la cultura— de la experiencia, no es una ciencia: no «demuestra» enunciados, no resuelve problemas para pasar, acumulativamente, a la solución de otros; es, más bien, un ejercicio de mortalidad, y por tanto también, en cierta medida, discurso «edificante» o «estético», en cuanto no concluye, sino que intensifica y enriquece, complica con referencias que ensanchan

y «desfondan», nuestra experiencia de las cosas. No podemos, pues, decir: la verdad (en el sentido filosófico, originario) es esto o esto. A la pregunta respondemos por el *contrario* con un largo discurso, y entendemos que el término alude a esta compleja situación, a nuestro ser-arrojados (como dice Heidegger) en un horizonte de comprensión del mundo que está escrito en nuestro lenguaje y en nuestra tra-dición cultural, sin que por esto se puedan individualizar estructuras estables, dadas de una vez por todas (como quisiera, en el fondo, Chomsky).

Esta noción de verdad, y en general el peso que atribuye a la mortalidad, parece más cercana a Heidegger que a Nietzsche. En el libro sobre Nietzsche (El sujeto y la máscara, *Bompiani, Milán, 1974) hablabas de coincidencia entre evento y sentido, de danza, de la risa de Zara-thustra, de una vida social que se libera por la producción «dionisíaca» de símbolos...*

El libro sobre Nietzsche fue escrito cerca del 1968; y si bien aún considero válida toda la parte de análisis textual, de «explicación», digamos, de los conceptos-clave de la filosofía nietzscheana, me he dado cuenta de que, sobre todo en la última parte, ese libro estaba aún demasiado fascinado por la dialéctica. El ultrahombre de Nietzsche —como allí proponía traducir el término *Uebermensch*— se caracterizaba en aquel libro como una especie de espíritu absoluto hegeliano o como un hombre «desalienado» de Marx; es decir, era definido en términos de conciliación, reapropiación de sí, y, por tanto, necesariamente (aunque sólo implícitamente), en términos de autoconciencia. Releyendo a Nietzsche, y también, si se quiere, viviendo las vicisitudes del «movimiento» en los últimos años, ahora me parece que la definición del ultrahombre nietzscheano, y por consiguiente de su ideal de liberación, debe ser más marcadamente diferenciada de toda perspectiva dialéctica, menos puramente «reactiva». Quiero decir que el ultrahombre es «ultra» también porque no tiene ya necesidad de realizar aquel ideal de conciliación absoluta que, al hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx, le ha parecido siempre la única meta digna de ser buscada. El ideal de la

reapropiación está aún demasiado ligado, reactivamente, a la condición de «expropiación» a la cual la visión «platónica» de los valores, la separación entre ideal y realidad, etc., ha obligado al hombre occidental. A esta conclusión, que constituye la base de una lectura más adecuada de Nietzsche, se llega también reflexionando sobre las condiciones de existencia dadas al hombre en el mundo tardomoderno: en estas condiciones me parece que ha perdido sentido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado. La teoría de la ideología y el desarrollo del psicoanálisis nos han advertido del irremediable carácter de «máscara» que pertenece también a este ideal. Por otra parte, las condiciones concretas de la vida han puesto en evidencia una «posibilidad» de existir sin ser ya sujetos de este tipo (y, por ejemplo, sin querer ser a toda costa «propietarios»: de cosas, o también de sí). Hoy son posibles nuevos ideales de humanidad que ya no están ligados a la concepción metafísica del sujeto. En esto, la polémica de Heidegger contra el humanismo me parece que coincide con las enseñanzas de Nietzsche. Quien decía, entre otras cosas, que para el hombre moderno se ha vuelto posible sentirse no ya como «un alma inmortal», sino como muchas almas mortales. Es, una vez más, aquel que me parece el sentido de nuestra nueva, posible, experiencia «superficial», no platónica, de los valores y de los significados.

En la perspectiva que describes, ¿qué sentido tiene la posibilidad de una nueva historia en la que los eventos lleven en si su significado, en la que no exista aquella que Sartre, en la Crítica de la razón dialéctica, *llamaba la recaída en la «contrafinalidad»?*

Largo tiempo he pensado que el ultrahombre nietz-scheano era precisamente el sujeto liberado (también, even-tualmente, de la «subjetividad»), capaz de vivir las propias experiencias como idénticas, por fin, con su significado, porque justamente la condición de nueva libertad que debía realizarse, también mediante una transformación revolucionaria de la sociedad, habría debido excluir toda recaída en la contrafinalidad. Pero esto supone otra vez, como es el caso también de

Sartre, el ideal de una *conciliación*

dialéctica como sentido de la historia. O sea: hay un sentido total de la historia, un sentido último, y el problema es que los sujetos individuales, liberándose de toda forma de alienación, no sólo económica, se vuelvan capaces de poseer este significado global de la historia mientras la hacen. Es todavía, si bien transformado, el ideal de la conciencia de clase del proletariado lukacsiano: el proletariado como clase revolucionaria y, a la vez, anticipo de la humanidad liberada porque en su ciencia (iluminada por las vanguardias, por el partido) está presente, no mistificado ni enmascarado, el saber del verdadero sentido de la historia, el conocimiento verdadero, no ideológico. Así, Sartre escribe que nuestro fin es el de aproximar el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido, que tenderá a «disolverla» en los hombres concretos que harán la historia en común. Yo subrayaría el término «disolución», en un sentido que ciertamente fuerza las intenciones de Sartre. El sentido de la historia no puede identificarse con las acciones y las intenciones de los hombres que obran en ella sino a condición de sufrir él mismo un proceso de «disolución». La verdadera salida de la prehistoria no consiste en apropiarnos de un pretendido «absoluto», teológico, de la historia (aquel en el que aún piensan las perspectivas dialécticas); sino en reconocer que, en cierta medida, la historia no tiene sentido, al menos no un sentido así entendido. Entonces el sentido de la historia se convierte en algo que puede ser poseído por quien la hace... Conque, sea respecto de Sartre, sea respecto de Nietzsche como me parecía en el libro del 1974, creo que ahora es preciso subrayar más este momento «disolutivo», o de «debilitamiento» del sentido. Es aquello a lo que creo que debe llamarse «ontología del declinar».

¿Qué significa? ¿Una perspectiva «decadente»? ¿Y cómo se liga a la propuesta de un pensamiento de la diferencia (que sostiene en Las aventuras de la diferencia,) *contrapuesto a la dialéctica?*

Lo que entiendo por ontología del declinar no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista o decadente. Ni con ningún «ocaso de occidente» o cosas semejantes.

Es un discurso, si se quiere, rigurosamente teórico, que concierne al modo de darse del ser en nuestra experiencia. Me parece que la principal enseñanza de Heidegger, y en cierto sentido también de Nietzsche (la idea del eterno retorno), es que el ser no es lo que está, que —como quiere Parménides— es y no puede no ser, por tanto, tampoco devenir; sino que es, cabalmente, lo que deviene, que nace y muere, y que precisamente así tiene una historia, una «permanencia» a través de la multiplicidad concatenada de los significados y de las interpretaciones, multiplicidad que constituye los cuadros y la posibilidad de nuestra experiencia de las cosas. La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia (y también, no lo olvidemos, de las mercancías, sustraídas al circuito del uso *e* inmovilizadas como puros valores de cambio), sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas). Tal concepción del ser, viviente-declinante (es decir, mortal) es más adecuada, además, para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya (si nunca lo ha ofrecido) el contraste entre el aparecer y el ser, sino sólo el juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la sustancialidad de la metafísica tradicional...

La diferencia tiene que ver con todo esto porque el pensamiento de la diferencia reconoce que del ser no se puede nunca tener «prensión» plena sino sólo (la palabra es de Heidegger) rememoración, huella, recuerdo. El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las «plenitudes» soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo. Pero al liberarnos, el ser así entendido también nos «suspende», nos pone en una condición de «oscilación» (parafraseo otra vez a Heidegger), que me parece que es también la descrita por Nietzsche con la idea del «espíritu libre». La dialéctica, en cambio,

piensa aún siempre en referencia a una posible presencia «plena», final, totalizadora, del ser

(si bien, como en la dialéctica negativa de Adorno, o en el utopismo de Bloch, concibe esta plenitud sólo como ideal regulativo); y corre el riesgo, pues, de no liberarnos en absoluto (las vicisitudes del socialismo real no me parecen «accidentales» respecto de este significado de la dialéctica marxista, aunque no creo que se puedan deducir única y necesariamente de ella). Se trata siempre de ver si logramos vivir sin neurosis en un mundo en el que «Dios ha muerto»; o sea, en el que ha quedado claro que no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, en el fondo, sólo acomodamientos. Estos no están, sin embargo, privados de líneas de orientación: la tra-dición, el mensaje que en la experiencia de la humanidad nos habla como cristalizado en el lenguaje, en los diversos «lenguajes», por consiguiente también en las técnicas que nos encontramos usando, delinea también siempre unos ámbitos de elección, unos criterios de racionalidad, o mejor de razo-nabilidad. No es una condición desesperada, la que así se delinea; pero sólo si logramos mostrar en relación a ella aquello que Nietzsche llama un «buen carácter», una capacidad de sostener la existencia oscilante, y la mortalidad. Para esto, más que para salir de la botella, podría educarnos la filosofía.

1

NIETZSCHE Y EL MAS ALLÁ DEL SUJETO

Algunas de las páginas más iluminadoras —y también históricamente determinantes— escritas sobre Nietzsche se encuentran en el ensayo de Georges Bataille titulado *El viejo topo y el prefijo* su *en las palabras superhombre y surrealista.*[1] Bataille dirige aquí su atención al significado del prefijo *ueber,* cuyo sentido es determinante para entender el concepto de *Uebermensch,* central en la teoría del Nietzsche tardío. Por su parte, también Heidegger, tanto en sus cursos sobre Nietzsche, como en el ensayo sobre *Quién es el Zarathustra de Nietzsche,* incluido en *Vorträge und Aufsätze* (1954), pone en el centro del tratamiento precisamente el significado de la «superación» que está implícito en la noción de *Uebermensch,* que para él, como se sabe, es uno de los cinco *Leitworte* del pensamiento nietzs-cheano. Son, éstos, sólo dos ejemplos de la importancia que el problema del *Uebermensch* tiene para una lectura de Nietzsche que quiera prestar oído a sus vastas implicaciones teóricas. También la cuestión que por muchos decenios ha pesado en los estudios nietzscheanos, la de su afinidad con la ideología del fascismo y del nazismo, está estrechamente ligada al sentido que se atribuye a la noción de *Uebermensch* y en particular al prefijo que la constituye; la idea de un Nietzsche precursor del nazismo supone, en efecto, que el superhombre, o, como personalmente creo que sería mejor decir, el ultrahombre, se caracteriza en relación a una pura y simple subversión de todo ideal

1. Véase G. Bataille, *Crítica del ojo.*

de *Humanität* transmitido hasta nosotros por el humanismo típicamente europeo.

Pero no se trata sólo o principalmente de la relación de Nietzsche con la tradición humanística del pensamiento occidental; sino también y sobre todo de su relación con la dogmática filosófica en que los valores de la tradición humanística europea se han condensado de modo ejemplar en el pensamiento de los siglos xix y xx, es decir, la dialéctica hegeliano-marxista. Puesto que, en la forma de la visión materialista de la historia, la dialéctica sostiene aún hoy la pretensión de interpretar válidamente las condiciones de la existencia del hombre en el mundo, y, todavía más, se presenta quizá como la única «filosofía de la historia» aún practicable, y en cualquier caso de hecho practicada, en nuestra cultura, será sobre todo con la dialéctica que se deberá medir el esfuerzo de Nietzsche por diagnosticar los males de la cultura moderna y por sugerir sus remedios. La cuestión del significado del *ueber* asume así un peso determinante para proponer y discutir el otro problema, el de la relación de Nietzsche con el pensamiento dialéctico (del que, por ejemplo, se ocupa en especial el estudio de Deleuze),[2] que a su vez es decisivo para cualquiera que se aproxime a Nietzsche con expectativas teóricas: buscando en él respuestas aún cargadas de futuro.

Si tratamos de determinar el sentido del *ueber* que define al ultrahombre, y con él el sentido de la relación de Nietzsche con la tradición humanística y metafísica de Occidente, encontramos el problema del sujeto. Parece que hay buenas razones para considerar que el ultrahombre del que habla Nietzsche a partir del *Zarathustra* puede caracterizarse como un «sujeto conciliado»; justamente, como un sujeto pensado en el horizonte de la dialéctica. De sujeto conciliado se puede hablar, en efecto, sólo si se lo ve como el punto de llegada de un movimiento de *Aufhebung,* de superación; que concierne sea a la consciencia, como sucede en la hegeliana *Fenomenología del espíritu,* sea a las instituciones (como en la *Filosofía del derecho, y* luego, más amplia y radicalmente, en la idea marxista de una

2. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (1962).

supresión revolucionaria de la alienación). Ahora bien, el *Uebermensch* nietzscheano tiene indudablemente algunas características que lo acercan al sujeto conciliado; él, en efecto, sobre todo en cuanto Nietzsche lo liga explícitamente a otro punto de su propia doctrina, la idea del eterno retorno de lo igual, se distingue del hombre de la tradición precedente, del *bisheriger Mensch,* en cuanto no vive ya en la tensión entre existencia y sentido, ser y deber ser, hecho y valor, sino que realiza en todo momento de su vida una perfecta coincidencia de los dos términos. Se entiende qué significa esto si se piensa en la teología medieval y en su tesis de la coincidencia de esencia y existencia en Dios y sólo en Dios (mientras en todas las criaturas finitas, la finitud se expresa precisamente en la nunca perfecta unidad de los dos términos). La descripción que Nietzsche da, en el aforismo 341 de La *gaya ciencia,* del hombre capaz de querer el eterno retorno de lo igual —y, por tanto, de un hombre que puede ser asumido como modelo del *Uebermensch*— es la de un hombre feliz, que puede querer la repetición del instante presente en cuanto en él experimenta la felicidad, la coincidencia del evento con el sentido. Como surge de un más extraño análisis de la idea de eterno retorno (que he llevado a cabo en otro lugar), el eterno retorno no puede definirse coherentemente, en el texto de Nietzsche, sino como la condición de una existencia ya no separada del sentido; en la cual, pues, se modifica también profundamente la estructura de la temporalidad, que hasta ahora se ha dado a la experiencia del hombre occidental sólo como movimiento hacia valores, fines, objetivos trascendentes, que confieren significado al devenir en la medida en que siempre se le sustraen. ¿Pero la coincidencia de evento y sentido en que, si vale esta hipótesis interpretativa, piensa Nietzsche con la doctrina del eterno retorno, no puede ser entendida como otro nombre para indicar la autotransparencia del espíritu tal como Hegel la ha teorizado, e imaginado realizada en la (propia) filosofía? ¿O también, como otro nombre para indicar el sujeto desalienado, emancipado de la división del trabajo y de las cadenas de la ideología, que

debería salir de la revolución comunista —así sugestivamente des-

crita, sobre la estela de Marx, por Ernst Bloch en tantas páginas de su filosofía de la esperanza?[3]

Si valiera una coincidencia semejante, deberíamos pensar que el ultrahombre nietzscheano, y a la vez su propuesta de un renacimiento de la cultura trágica, o dionisíaca, queda ligado a la tradición precedente por una relación de superación dialéctica, que es no sólo supresión, sino también conservación y verificación. Pero, ahora bien, mientras por un lado la definición más digna de consideración del concepto de ultrahombre sigue siendo en Nietzsche aquella que lo piensa en relación a la identidad de evento y sentido, hay, por otro lado, fundadas razones para considerar que esta coincidencia no puede justificar la identificación del *Uebermensch* nietzscheano con el «sujeto conciliado» del pensamiento dialéctico. Y ante todo: el *Uebermensch* no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como *sujeto.* La misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desenmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana. «¿No está acaso permitido al fin —escribe en *Más allá del bien y el mal*— ser un poco irónicos tanto con el sujeto, como con el objeto y el predicado?»[4] Es una ironía que, en el desarrollo de la obra nietzscheana, se acentúa precisamente en los escritos de la madurez, cuando se delinea la doctrina del ultrahombre. Esta ironía está justificada por el carácter no-originario, superficial, del sujeto. No se puede hablar de «cosas en sí», escribe Nietzsche en uno de los apuntes para el *Wille zur Macht,*[5] porque ninguna cosa se da si no es en referencia a un horizonte de sentido, que hace posible su darse. Si es así, deberemos decir que las cosas son obra del sujeto que las representa, las quiere, las experimenta. También el sujeto,

3. Véase, por ejemplo, el pasaje del *Prinzip Hoffnung,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 1959, pág. 787.

4. F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal,* en *Obras,* ed. Colli-Motinari, Adelphi, Milán, [3]1976, vol. VI, t. II, aforismo 34 (trad. cast. de Alianza, Madrid [10]1986).

5. Id., *Fragmentos postumos 1885-1887,* en *Obras,* ed.

Colli-Monti-
nari, Adelphi, Milán, 1975, vol. VIII, t. I, pág. 127.

sin embargo, es algo análogamente «producido» *(Geschaf-fenes),* una «cosa» como todas las otras: «Una simplificación, hecha para indicar la *fuerza* que pone, que inventa, que experimenta, distinguiéndola de cualquier singular poner, inventar, pensar, también. O sea, la facultad caracterizada en su diferencia de cualquier detalle: en el fondo, el hacer pensado en conjunto desde el punto de vista de todo el hacer que aún se puede esperar».

Una fuerza, no obstante, escribe en otro apunte del mismo período,[6] «aún no se ha podido constatar nunca como tal; se constatan, en cambio, sus efectos; que cuando son indicados como efectos de una fuerza son como traducidos a una lengua completamente diversa».

En textos como éste se mide la distancia de Nietzsche de cualquier idealismo empírico o trascendental; pero también y sobre todo de cualquier perspectiva dialéctica. La fuerza que descubrimos bajo la noción tradicional de sujeto no es nada, en efecto, que pueda compararse con el sujeto trascendental en su distinción de sujeto empírico, por lo que pueda darse una dialéctica, la historia misma, como proceso de progresiva identificación de los dos términos. Para Nietzsche, el mismo término *fuerza,* es una traducción; o mejor: la fuerza se nos da sólo en sus *Wir-kungen,* que son traducciones. Respecto de ellas, el indicar una fuerza, un *Vermögen* que permanece distinguiéndose de las propias mutables posiciones es a su vez un acto de traducción, una metáfora. Todo sucede según el ejemplo que Nietzsche da en una página de *El ocaso de los ídolos:* un lejano disparo de cañón nos golpea el oído durante el sueño; en el sueño, nosotros lo ligamos a una historia que nos aparece *a posteriori* como su causa y explicación.[7] Ahora bien, la voluntad, la conciencia, el yo, como causas o sujetos de cuanto nos acaece hacer o padecer, «son simplemente filiaciones posteriores, determinadas después de que, por parte de la voluntad, la causalidad se estableció

6. *Ibid.,* pág. 179.
7. F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos,* en *Obras,* ed. Colli-Montinari, Adelphi, Milán, [2]1975, vol. VI, t. III: *Los cuatro*

grandes errores,
Párr. 4 (trad. cast. de Tusquets, Barcelona [4]1983).

como dato, como experiencia».[8] El sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie y, como dice el mismo parágrafo de *El ocaso de los ídolos,* se ha convertido en «una fábula, una ficción, un juego de palabras». Ha podido no serlo, o no ser considerado tal, por un largo período de la historia humana porque en un cierto punto de esta historia «la causalidad se estableció como dato». Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje, y ante todo la gramática de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.), está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir.[9] Pero, «entretanto, hemos reflexionado mejor. De todo esto no creemos ya ni una palabra».[10] El entretanto al que aquí alude Nietzsche es todo el arco de la historia del pensamiento en el cual se ha consumado la constitución y la destitución de la metafísica; la historia de la muerte de Dios, como devenir superfluo de las explicaciones últimas, de los principios, y también del sujeto responsable. El universo de la metafísica, dominado por la categoría del *Grund,* del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto: es esta perspectiva la que nos hace aparecer todo en la perspectiva del hacer y del sufrir.[11] Dicha perspectiva se forma como consecuencia de la voluntad de encontrar un responsable; una voluntad que está condicionada por el sentimiento de miedo,[12] el cual tiene su justificación en una realidad en que la naturaleza, aún no dominada por la técnica, se presenta como una permanente amenaza; y este

8. *Ibid.* párr. 3.
9. *Ibid.* párr. 8.
10. *Ibid.* párr. 3.
11. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1878-1888,* en *Obras* cit. vol. VIII, t. II, págs. 48-49.
12. Id., *El ocaso de los ídolos,* cit.: *Los cuatro grandes errores,*

párr. 5 (trad. cast. de Tusquets, Barcelona ^{4}1983).

miedo da lugar a la instauración de una compleja visión metafísica de la realidad (con la asignación de las causas) sólo a través de las complejas mediaciones del dominio social; es lo que se ve, por ejemplo, en *El ocaso de los ídolos,* en los parágrafos finales de la sección sobre los cuatro grandes errores, donde la creencia en la causalidad está ligada a la creencia en la responsabilidad, y ésta remite a los «sacerdotes puestos en la cima de las antiguas comunidades» que quisieron encontrar a toda costa unos responsables para poder imponer penas, es decir, para ejercitar uno de los más fundamentales aspectos del poder.

El carácter «producido» del sujeto devuelve así a una serie de actos de metaforización e interpretación que están determinados por las relaciones sociales de dominio. Estas relaciones, sin embargo, no falsifican ni trastornan nada: *ponen,* en cambio, el mundo de las cosas, de la causalidad, de la relación sujeto-objeto, el cual tiene una historia que, así como se nos da hoy, es la que concluye provisionalmente con la muerte de Dios; es decir, con nuestro darnos cuenta que, del sujeto, de la responsabilidad, de las causas, «no creemos ya ni una palabra». Pero de este modo no somos remitidos a estructuras menos superficiales, más verdaderas y originarias; la misma noción de fuerza es sólo una *Bezeichnung,*[13] una caracterización mediante un signo; o sea, un juego de palabras, un efecto de lenguaje como es el sujeto mismo.

En esta de-stitución de la noción de sujeto como noción ligada a la moral y a la metafísica platónico-cristiana residen las razones para excluir que el *Uebermensch* nietzs-cheano pueda llamarse un sujeto; y, por lo tanto, con mayor razón, un sujeto conciliado. (En efecto, no es difícil demostrar, en detalle, que la noción de conciliación está estrechamente conectada con la de sujeto; en cuanto parte de un conflicto comporta también una conservación sustancial, de un sustrato —*subjectum,* justamente.) Pero esto no es porque la noción de *Ubermensch* —como aque-llas, ligadas a ella de diferentes modos, que distinguen los *Leitworte* de la última filosofía

de Nietzsche: eterno retor-

13. Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887,* cit., pág. 127.

no, voluntad de poder, nihilismo— sea una noción *no metafórica,* no traducida, una palabra provista de un sentido «propio», en suma, una esencia sustraída a la ley general de la interpretación, metaforización, traducción.

Más aún, el estatus teórico de los *Leitworte* de la filosofía nietzscheana es precisamente la clave para entender el sentido del prefijo *ueber* en el término *Uerbermensch,* y en general el carácter no dialéctico de su superior la tradición metafísica. La revelación del carácter metafórico, producido, de nociones metafísicas como las de cosa y de sujeto no conduce a una recuperación de estructuras más fundamentales de la producción, sino a una explícita generalización de la producción misma. En esto, me parece, está la peculiaridad de la posición de Nietzsche respecto de la tradición filosófica, y el carácter radicalmente ultra-metafísico de su pensamiento. En afirmaciones como la que hemos citado, según la cual entretanto ha sucedido que ya no creamos en los dogmas de la metafísica; o en la tesis, anunciada por *La gaya ciencia,* según la cual «Dios ha muerto», que no es un modo poético para afirmar que Dios no existe, sino verdaderamente, en todo su sentido, el tomar nota de un evento; en afirmaciones como éstas se manifiesta uno de los mecanismos determinantes de la reflexión nietzscheana: la idea de que el salir a la luz de la esencia nihilista del devenir es un evento que deriva de la lógica misma del desarrollo de la metafísica; y que el tomar nota de ello constituye una verdadera mutación de la historia de la metafísica misma; pero no porque así se verifique una recuperación de la verdadera estructura del ser, en contra de teorías falsas y alienadas. Lo que sucede, en cambio, es aquello que creemos se puede llamar una explícita generalización, e intensificación, de la misma producción metafórica. Es cuanto se puede encontrar descrito del modo más pormenorizado en el amplísimo fragmento sobre el nihilismo europeo del verano de 1887;[14] o bien en el largo parágrafo 9 del tercer tratado de la *Genealogía de la moral* ("Qué significan los ideales ascéticos"), donde se describe la condición del hombre que ha llegado con difi-

14. Id., *Fragmentos postumos 1885-1887,* cit., págs. 199-206.

cultad a la conciencia del carácter de error de los ideales ascéticos y en general de la visión metafísica del mundo. La condición de este hombre, que es el hombre moderno en cuanto toma nota de la muerte de Dios, no es la de quien ha encontrado por fin la paz en el reconocimiento de la verdad; lo que la caracteriza, por el contrario, es la *hybris,* una especia de violencia en relación a sí mismo y a las cosas: «*Hybris* es hoy toda nuestra posición en relación a la naturaleza, nuestro forzamiento de la naturaleza con la ayuda de máquinas y de la tan despreocupada inventiva de los técnicos y de los ingenieros [...], *hybris* es nuestra posición frente a nosotros mismos, ya que realizamos experimentos sobre nosotros, que no nos permitiríamos sobre ningún animal...»[15] No hay ciertamente un documentable nexo etimológico; pero creemos que la referencia más iluminadora para entender el *ueber* nietzschea-no es esta noción de *hybris* como está tematizada en estas páginas de la *Genealogía de la moral.* El tránsito a la condición ultrahumana, como también el tránsito del nihilismo pasivo al nihilismo activo, no es el establecerse en una condición de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos; sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital que consiste, como dice *Más allá del bien y el mal,*[16] en «violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes».

¿Se opone de tal modo una reivindicación vitalista de las fuerzas biológicas, de la lucha por la vida y por el dominio, al ideal de una humanidad reconciliada por la posesión de la verdad y por la asunción explícita de la razón como guía de la existencia histórica? O bien, aún, y menos burdamente: ¿se opone de tal modo a la tradición huma-nístico-metafísica, que se ha expresado, en fin, en la creencia en un proceder dialéctico de la historia, la reducción de la existencia a la *hybris* de los múltiples procedimientos técnicos de control y de organización de lo real, según sostiene Heidegger cuando define, precisamente desde esta

15. Id., *Genealogía de la moral,* cit., sec. III, párr. 9 (trad. cast.
de Alianza, Madrid "1987).
16. Id., *Más allá del bien y el mal,* cit., aforismo 9

(trad. cast. de
Alianza, Madrid '"1986).

perspectiva, a Nietzsche como el filósofo de la época de la conclusión-triunfo de la metafísica, traducida completamente en la organización científica del mundo?

En estas dos interpretaciones de Nietzsche —ciertamente, al menos, y de modo más macroscópico, en la primera— se asiste a una individualización de la «fuerza», que la nombra como fuerza vital (impulso de conservación y de expansión) o como fuerza de la racionalidad técnica que ordena efectivamente el mundo (que, como dice Heidegger, no puede confundirse con el vitalismo como exaltación del turbio torbellino de lo biológico). En contra de estas dos tesis, sin embargo, considero que deben tomarse en serio los textos en que Nietzsche excluye que la «fuerza» pueda ser de algún modo nombrada e identificada, y hace de ella, en cambio, un hecho fundamentalmente hermenéutico. El descubrimiento de la insensatez del devenir que acaece con el despliegue del nihilismo es también, inseparablemente, afirmación de una *hybris;* la cual, no obstante, precisamente porque nace como reconocimiento del carácter hermenéutico de cualquier pretendido «hecho» (no hay hechos, sólo interpretaciones), no se da ella misma como interpretación *in progress.* No se trata aquí, como sería lícito sospechar, de proponer una visión edulcorada de la nietzscheana exaltación de la fuerza y de la potencia; sino de pensar hasta el fondo el sentido de la disolución que, en su pensamiento, sufre la noción de cosa en sí, a favor de una afirmación de la estructura *interpretativa* del ser. En una estructura semejante —que se llama así sólo con una «metáfora» metafísica, puesto que no es nada que se pueda fijar y reconocer como un dato, sino sólo resultado de una afirmación «híbrida», de un acto interpretativo— no hay lugar para un sujeto conciliado, para el cual la coincidencia realizada de evento y sentido signifique también un cumplimiento y una conclusión del movimiento de la dialéctica. *Uebermensch* debería traducirse, más que por ultrahombre, por «hombre del ultra», asignando al prefijo una función adjetival. Lo que caracteriza al *Uebermensch* como su atributo propio es el exceder como ejercicio de *hybris.* La cual, sin embargo, si se quiere

tomar en serio la disolución de la cosa en sí que

Nietzsche ha tratado de producir con su obra, no puede sino entenderse en sentido hermenéutico.

El *ueber* del *Uebermensch* nietzscheano, pues, no alude a una superación de tipo dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio de una voluntad de vida que se manifieste en la lucha por la existencia o, menos burdamente, en la planificación técnico-científica del mundo; está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica. Esta experiencia es concebida por Nietzsche de modo radicalmente ultra-metafísico; es decir, no como un acceso al ser a través de la remoción de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un verdadero *acontecer del ser* (y, en definitiva, como un aumento de ser). A semejante visión ultrametafísica de la hermenéutica es a la que Nietzsche trata de definir con el uso de las nociones de fuerza y de voluntad de poder. A la interpretación como tal pertenecen, en efecto, esencialmente caracteres de *hybris:* «hacer violencia, reorganizar, acortar, suprimir, llenar, imaginar ficciones, falsificar radicalmente» son constitutivos de cualquier interpretar.[17] Todo esto, precisamente porque el interpretar no se legitima metafísicamente como aprehensión de una esencia propia de la cosa. Mientras que típica de una visión metafísico-dialéctica puede ser considerada la noción de hegemonía, que comporta una idea de soberanía, pero también y sobre todo —pienso en la elaboración gramsciana del concepto— la idea de una correspondencia profunda entre dominante y dominado, Nietzsche excluye justamente, con su insistencia en la fuerza y en la *hybris,* este ideal «conciliado» de la soberanía como hegemonía. La interpretación es constitutivamente injusticia, superposición, violencia. El *Uebermensch* ejercita esta *hybris* conscientemente, mientras el hombre de la tradición siempre ha rechazado, por propia elección o, más a menudo, por los enmascaramientos impuestos por la lógica del dominio social, reconocer este hecho; por eso se ha desarrollado como un ser mezquino, como un pusi-

17. Id., *Genealogía de la moral,* cit., sec. III, párr.

24 (trad. cast. de Alianza, Madrid "1987).

lánime neurótico. La estructura sustancialmente interpretativa y, al pie de la letra, «híbrida» de la historia de la cultura es, sin embargo, la que constituye el permanente valor de tal cultura también para el programa de Nietzsche. La historia de la humanidad precedente no es rechazada en cuanto historia de la violencia, de la sangrienta «mnemotécnica» a través de la cual el hombre se ha hecho capaz de vivir en sociedad y de organizar el trabajo social según esquemas racionales. Aquello que, precisamente a través de esta mnemotécnica, se ha vuelto explícitamente reconocible es la violencia que está implícita en todo proceso interpretativo, en todo darse de algo en cuanto algo. Pero una vez reconocida explícitamente como constitutiva de cada darse de las cosas, la violencia cambia también de significado; se convierte también ella, como todos los términos metafísicos (causa, principio, sustancia, sujeto...), en un término explícitamente hermenéutico; los nombres que ella ha asumido en el pasado (es decir, justamente, los nombres de las entidades metafísicas) y el nombre mismo de fuerza se dan explícitamente como ficciones: el mundo verdadero, el *ontos on* metafísico, se ha vuelto fábula (como escribe en *El ocaso de los ídolos);* Dios ha muerto, ahora queremos que viva el *Uebermensch.* El cual vive, no obstante, sólo como hombre del *ueber;* o también, según la bella imagen de *La gaya ciencia,*[18] como el hombre que sabe seguir soñando sabiendo que sueña. No como sujeto conciliado porque no hay ninguna posible coincidencia entre *parecer* y *ser.* El sujeto nietzscheano es *sólo* apariencia; pero ésta no se define ya como tal en relación a un ser; el término indica solamente que todo darse de algo como algo es perspectiva, que se superpone violentamente a otras, las cuales sólo por una necesidad interna de la interpretación son identificadas con la cosa misma. En la tesis nietzscheana según la cual voluntad de poder es conferir al devenir los caracteres del ser [19] el acento se pone en el devenir y no en el ser; no se trata de conferir tam-

18. Id., *La gaya ciencia,* en *Obras,* ed. Colli-Montinari, Adelphi, Milán,1965, vol. V, t. II, aforismo 54 (trad. cast. de Laia Barcelona

1984).

19. Id., *Fragmentos postumos 1885-1887,* cit., pág. 297.

bien al devenir, por fin, los caracteres fuertes del ser; sino que es al devenir que deben ser dados, con todo lo que ello comporta, los atributos que antes eran propios del ser. Sobre esto será preciso volver en breve para tratar de precisar las implicaciones ontológicas de la hermenéutica nietzscheana. En el discurso sobre *Uebermensch* y sujeto, esto sólo significa que todo cuanto se da como ser es devenir, producción interpretativa. En cuanto explicitación de la *hybris* constitutiva de toda experiencia, de la universalidad de la apariencia y de la imposibilidad de una coincidencia entre ser y parecer, la doctrina nietzscheana del *Uebermensch* se da aquí bajo su luz más teóricamente relevante, como la extremización y liquidación de toda filosofía de la reflexión. Con todo lo que tal liquidación implica, por ejemplo para la disolución de la noción de *Bildung.*

Por lo demás, el reclamo a la *Bildung,* a la formación del hombre que, en el historicismo idealista, asume su máxima importancia como itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la auto-transparencia del espíritu absoluto, no es sólo una notación marginal sobre las consecuencias de la disolución nietzscheana de la noción de sujeto. El esfuerzo que Nietzsche realiza, sin llevarlo nunca a término, de definir a través del *Wille zur Macht* las vías para una crianza planificada, programada explícitamente, del *Uebermensch* no constituye sólo un aspecto «aplicativo» de su filosofía, sino que es esencial a la definición misma de los contenidos de este pensamiento.

La formación del *Uebermensch* como hombre de la *hybris,* ante todo, no puede configurarse como proceso hermenéutico en el sentido del desenmascaramiento de una verdadera esencia del hombre y del ser. Pero contiene también este proceso como su aspecto y momento inseparable. Lo que es objeto de desenmascaramiento, en el trabajo que Nietzsche desarrolla en escritos como *Humano, demasiado humano, Aurora* o *La gaya ciencia,* no es un cierto fondo verdadero de las cosas, sino la actividad interpretativa misma. El resultado del desenmascaramiento, pues, no puede ser una apropiación de lo verdadero, sino una explicitación de la producción de mentiras. Zarathustra

tiene como su carácter más constante el de ser, a la vez, un *resolvedor* y un *creador* de enigmas. La *hybris* no es sólo lo que la interpretación descubre detrás de los dogmas y de los valores de la moral metafísica, es también la actividad misma de este descubrimiento. Los valores transmitidos no son destituidos como aparentes, son sólo sobrepasados con actos de superposición, ulterior falsificación, injusticia. Pero de este modo la conciliación que se ha negado al *Uebermensch* en cuanto imposible conciliación de ser y aparecer, parece representarse como abso-lutización de la apariencia. ¿La *hybris* del *Uebermensch* no será, en efecto, la pura explosión de una libre actividad metaforizante, el esparcirse sobre cada cosa de la creatividad de símbolos, de enigmas, de metáforas, que vendría así a configurarse, a pesar de todo, como la recuperación de una humanidad «auténtica», libre de las limitaciones que la metafísica y la moral le han impuesto? Una lectura de Nietzsche según esta línea está, de hecho, atestiguada ampliamente en la cultura contemporánea, sobre todo francesa; si bien, en la identificación de un filón «deseante» de esta cultura ligada diversamente a Nietzsche, se cumplen a menudo indebidas simplificaciones, a causa de las cuales, por ejemplo, las tesis interpretativas de un Deleuze resultan demasiado duramente esquemáticas. Más allá de esquematizaciones, sin embargo, sigue siendo cierto que la propuesta teórica de Deleuze (en *Diferencia y repetición,* por ejemplo), comporta una «glorificación del simulacro» que se encuadra perfectamente en la línea de una absolutización de la apariencia que tiene en su base la atribución al devenir de los caracteres «fuertes», afirmativos, «imponentes», del ser, y no, en cambio, la asunción del devenir como único ser, que resultaría de tal modo despojado precisamente de sus connotaciones metafísicas y de alguna manera «depotenciadas».

Se oculta aquí un extremo equívoco «metafísico» en la lectura de Nietzsche; metafísico en dos sentidos: porque comporta aún la identificación de la «fuerza», a la que se le da un nombre: el de creatividad y de libertad simbólica opuesta a limitación social, imposición de códigos, etc.; y, en segundo

lugar, porque, en esta identificación de la fuer-

za, se imponen, aunque sea atribuidos al simulacro, los caracteres luminosos, afirmativos, que siempre han sido propios del ser metafísico.

Un equívoco semejante se opone a la que puede llamarse la *concepción experimental* del *Uebermensch.* En efecto, lo que no se explica, en una perspectiva de ultrahuma-nidad como emancipación de una actividad creativa sin límites, es el hecho de que el ultrahombre ejerce la propia *hybris* ante todo sobre sí mismo. «Realizamos experimentos sobre nosotros, que no nos permitiríamos sobre ningún animal», dice el fragmento de la *Genealogía de la moral* citado poco antes. El sujeto no tiene una auténtica constitución propia que emancipar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital que liberar, de pulsiones o deseos que deben ser reencontrados más allá de la remoción y de la represión en que consistiría la cultura. El «nominalismo» de Nietzsche es integral. El sujeto no es sino actividad de poner, sobrepasar, falsificar. Productos de posición y falsificación son también sus impulsos y deseos. El experimento no consiste [20] en el acto con que se descubre que en el fondo de los valores morales metafísicos hay una realidad «humana, demasiado humana», sino en el preguntarse, al fin de este proceso de desenmascaramiento, si y cómo «la ciencia está en condiciones de proporcionar objetivos al obrar, una vez que ha demostrado poderlos asumir y destruir».[21] A este experimento Nietzsche lo llama también, sin más, heroísmo. Afrontar heroicamente este problema significa, sin embargo, tomar nota de la naturaleza hermenéutica del ser y de la experiencia.

Pero queda indeterminado, en *La gaya ciencia,* un aspecto decisivo del experimento: el criterio en base al cual él se declara logrado o fracasado. Dado que la interpretación es un acto de violencia y superposición, no se puede pensar que su logro se mida según una mayor o menor correspondencia con la esencia de la cosa. Esencia es el nombre que se da al *resultado* del experimento, a la cosa

20. Id., *La gaya ciencia,* cit., aforismo 7 (trad. cast. de Laia Bar

celona 1984).
21. Ibid.

tal corno se constituye en el acto interpretativo. En el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* de 1873, publicado postumamente, Nietzsche había afrontado esta cuestión en términos que es interesante confrontar con los de la hermenéutica desarrollada en las obras más tardías. En el inédito de 1873, la experiencia que el hombre hace del mundo es descrita en términos de producción de metáforas: las reacciones emotivas estimuladas por el encuentro con las cosas son asociadas con imágenes y objetos, se convierten en conceptos y nombres de ellos, pero sin que haya entre los unos y las otras ningún nexo objetivo. El mundo de la verdad se constituye cuando, con el surgimiento de la sociedad organizada, un determinado sistema metafórico es elegido como canónico e impuesto a la observancia de todos (si quieren comunicarse, es decir, vivir en sociedad); existen aún otros sistemas de metáforas, pero están confinados en el campo de la pura validez subjetiva, y constituyen la esfera de la poesía y de la producción artística en general.

Respecto de este esquema del inédito juvenil, la tesis hermenéutica del Nietzsche tardío señala un cambio importante. Se trata de la introducción de la noción de fuerza. El ensayo de 1873 afirma por cierto el carácter metafórico, interpretativo, «híbrido», de todo conocer; y la tesis de que el establecimiento de la interpretación como verdad es fruto de una intervención «externa» a la actividad meta-forizante, por tanto, de un acto de fuerza. Pero sigue siendo un esquema rígido, que se resuelve, aunque no explícitamente, dado el carácter de fragmento del escrito, en una especie de contraposición entre una libre actividad poetizante, sentida como natural (y propia del «estado de naturaleza»), y la obligación de mentir según determinadas reglas; el aspecto rousseauniano de esta doctrina nietzschea-na del lenguaje ha sido subrayado, por ejemplo, por Ber-nard Pautrat.[22] Llevado hasta el fondo, y aislado de los desarrollos y de las complicaciones que sufre la hermenéutica en los escritos de la madurez, el esquema del ensayo sobre verdad y mentira lleva a aplastar la idea del

22. Véase B. Pautrat, *Versions du soleil,* Seuil, París, 1971.

Uebermensch sobre la de la emancipación de una actividad simbólica, pretensión natural, de todo límite de carácter comunicativo-social. La actividad metaforizante, es decir, la *hybris* hermenéutica, conoce ciertamente un proceso de emancipación cuando el mundo verdadero se convierte en fábula; pero no a favor del restablecimiento de un hipotético idílico «estado de naturaleza», ni de una pura y simple instauración del caos en la comunicación social. Es verdad que la rigidez de los códigos comunicativos, y de cualquier tipo de código, ha sido por mucho tiempo requerida por las exigencias de la organización del trabajo en un estado de fuerte dependencia de la naturaleza. Esta rigidez, hoy, se puede suavizar, y esto es lo que sucede justamente con la muerte de Dios y la caída de cualquier estructura metafísica del universo. Pero el hacerse elástico del sistema social y la caída de la metafísica no comportan el puro y simple estallido de una actividad simbólica desligada de cualquier límite y de cualquier exigencia de «validación». Toda la actividad de forzamiento y falsificación que constituye la interpretación está pensada como «experimento». Y esto exige un verdadero auto-trascender-se del intérprete: Nietzsche habla de *Selbstverneinen, Sich-selbstueberwinden.*[23] El experimento no es, pues, pura efusión, implica un esfuerzo, que supone de algún modo un criterio «normativo». Sólo así se puede hablar, como hace Nietzsche, de un experimento ante todo sobre sí mismos. Respecto de la situación descrita por el ensayo sobre verdad y mentira, esta noción de experimento contiene una mayor atención al juego de las fuerzas, y deja fuera de discusión una lectura «rousseauniana» de la doctrina de Nietzsche. No se da ninguna actividad metaforizante que se sustraiga al juego de las fuerzas, a la imposición de códigos; no existe ninguna simbolización «en estado natural»; tanto las metáforas como el sujeto que en ellas se expresa se constituyen ya-siempre en un juego interpretativo complejo. La introducción de la noción de fuerza en la hermenéutica significa no sólo la acentuación de la esencia «nominalista», impositiva, de la interpretación, sino también

23. F. Nietzsche, *Fragmentos postumos 1885-1887,* cit., pág. 297.

el poner en evidencia su carácter siempre «diferencial»; una fuerza no es nunca absoluta, se mide y despliega sólo en relación a otras. No hay una lucha entre supuestos sujetos últimos por imponerse los unos sobre los otros; hay, en cambio, un constituirse suyo como sujetos en un juego de fuerzas que de algún modo los precede. A este juego alude Nietzsche cuando habla de autosuperación y de auto-negación del *Uebermensch* en el experimento que es el mismo ejercicio de la *hybris* hermenéutica. Si también es difícil explicitar qué debe entenderse positivamente con esta hermenéutica radical, está al menos claro lo que ella no es: no es una doctrina de la voluntad de dominio, porque ésta supone justamente que la lucha se produzca entre los sujetos como puntos metafísicos últimos. Los mecanismos de la constitución-destitución del sujeto como resultado de un complejo juego de metáforas, de «reconocimientos» y de acomodamientos de fuerzas, son lo que Nietzsche ha intentado describir en el monumental trabajo de preparación para el *Wille zur Macht,* que se configura así como el esbozo de una ontología hermenéutica, en el doble sentido de este término: un saber del ser que parte de una reconstrucción desenmascaradora de los orígenes humanos, demasiado humanos de los valores y de los objetos supremos de la metafísica tradicional, y teoría de las condiciones de posibilidad de un ser que se dé explícitamente como resultado de procesos interpretativos. «Seguir soñando sabiendo que se sueña», según la expresión de *La gaya ciencia* a la que nos encontramos remitidos constantemente desde cualquier punto del pensamiento de Nietzsche.

El relativo fracaso del intento de Nietzsche, la imperfección de lo inacabado y el final abandono del proyectado *Hauptwerk,* que debía ser el *Wille zur Macht,* el mismo carácter problemático de las nociones clave de su última filosofía y la dificultad de componerlas en un todo coherente, todo esto se identifica simplemente con las dificultades frente a las que hoy se encuentra cualquier proyecto de ontología hermenéutica. El estudio del significado del *Uebermensch* nietzscheano pone en claro, no obstante, algunos puntos, sobre los que consideramos que se puede ulteriormente construir.

1) Ante todo, una ontología hermenéutica radical implica el abandono de la noción metafísica del sujeto entendido como unidad, también cuando ésta está pensada como resultado de un proceso dialéctico de identificación. La condición normal del *Uebermensch* es la escisión; el significado filosófico de esta doctrina nietzscheana está totalmente en el situarse en el extremo opuesto de cualquier filosofía de la reflexión como reconciliación del sujeto consigo mismo, como *Bildung* en el sentido que este término tiene en la cultura moderna. La filosofía de la reflexión recoge por cierto el carácter escindido del yo, pero lo exorciza, al menos en el filón dominante del idealismo del siglo xix, a través de la dialéctica de la autoidentificación.

El descubrimiento del carácter constitutivamente escindido del sujeto liga el pensamiento de Nietzsche con diferentes aspectos de la cultura del siglo xx, que también, en esta ligazón, encuentran un punto de unidad. Por un lado, el sujeto escindido, el ultrahombre nietzscheano es ciertamente el yo del que hace experiencia el arte y la cultura de vanguardia, no sólo en sus manifestaciones más emblemáticas, como el expresionismo, sino también en figuras más «clásicas», como Musil, quien retoma, de Nietzsche, precisamente los aspectos que aluden a la disgregación, en afirmaciones como «Das Leben wohnt nicht mehr im Gan-zen».[24] Pero junto a esta visión más «dramática» de la escisión constitutiva del *Uebermensch,* no se puede olvidar otro sentido del concepto, que es aquel injustamente dejado más en sombras por la crítica nietzscheana, y que contiene, en mi opinión, las mayores potencialidades de desarrollo. Es el aspecto de la cuestión que Nietzsche expone sobre todo en las obras del período «medio» de su producción, en *Humano, demasiado humano,* en *Aurora,* en *La gaya ciencia:* el ultrahombre escindido es también, y ante todo, el hombre de «buen carácter» del que habla una página de *Humano, demasiado humano,* que ha abandonado las certezas de la metafísica sin nostalgias reactivas, capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias como tal. *Este*

24. Véase C. Magris, *Detrás de este infinito,* en «Nuova corrente», n. 79-80, 1979.

ultrahombre es el hombre de un mundo de la comunicación intensificada, o mejor aún de la *metacomunicación:* pienso, por ejemplo, en los desarrollos que la hermenéutica ha tenido en el último Habermas, con su teoría de la competencia comunicativa; o, en otro aspecto, en la elaboración de una teoría del juego y de la fantasía como hechos metacomunicativos en la obra de Gregory Bateson. La condición ultrahumana del sujeto escindido no se configura sólo como la tensión experimental del hombre de la vanguardia artística del siglo xx, sino también y sobre todo, creo, como la condición «normal» del hombre posmoderno, en un mundo en el que la intensificación de la comunicación (liberada tanto a nivel «técnico» como a nivel «político») abre la vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad, al soñar «sabiendo que se sueña» del que hablaba *La gaya ciencia.*

2) La ontología hermenéutica de Nietzsche no es, sin embargo, sólo una doctrina antropológica, sino cabalmente también una teoría del ser. Que tiene entre sus principios el de «atribuir *al devenir* el carácter del ser». Como bien ven los críticos que subrayan el carácter en definitiva nihilista del pensamiento nietzscheano, el poder que la voluntad quiere es posible sólo si esta voluntad tiene enfrente un ser identificado con la nada; nosotros diríamos, más bien, que la voluntad (es decir, la *hybris* interpretativa) necesita, para ejercitarse, de un ser «débil». Sólo así es posible aquel juego de comunicación y metacomunicación en que las «cosas» se constituyen y, a la vez, también siempre se destituyen. Como para el ultrahombre, también para la voluntad de poder es preciso un trabajo interpretativo que elimine todo equívoco metafísico. El ser, también después del fin de la metafísica, sigue modelado sobre el sujeto, pero al sujeto escindido que es el ultrahombre no puede ya corresponder un ser pensado con los caracteres de grandiosidad, fuerza, definitividad, eternidad, actualidad desplegada, que la tradición siempre le ha reconocido. La doctrina de la voluntad de poder parece así, en definitiva, poner más bien las premisas para una ontología que reniega precisamente de todos los elementos de «poder» dominantes en el pensamiento metafísico, en la

dirección de una concepción «débil» del ser; la cual, en su conexión con el *Uebermensch* entendido como hecho her-menéutico-comunicativo, se presenta como la ontología adecuada para dar razón, de modo insospechado, de muchos aspectos problemáticos de la experiencia del hombre en el mundo de la tardomodernidad.

2
HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR

Según una conocida tesis de Heidegger, el nombre Occidente, *Abendland,* no designa el lugar de nuestra civilización sólo en el plano geográfico, sino que la denomina ontológicamente, en cuanto el *Abendland* es la tierra del ocaso, del poniente del ser. Hablar de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger, sólo se puede hacer si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no «Occidente es la tierra del ocaso (del ser)», sino «Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)». Por lo demás, también otra decisiva fórmula hei-deggeriana, la que da título a una de las secciones del *Nietzsche,*[1] «la metafísica como historia del ser», puede ser leída exactamente en el mismo sentido, con tal que se acentúe de manera correcta, es decir, en la única manera conforme al conjunto del pensamiento heideggeriano. No la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es *la* historia del ser. No hay, aparte de la metafísica, otra historia del ser. Y así, Occidente no es la tierra en la que el ser se pone, mientras en otra parte resplandece (resplandecía, resplandecerá) alto en el cielo de mediodía; Occidente es la tierra del ser, la única, precisamente en cuanto es también, inseparablemente, la tierra del ocaso del ser.

Esta re-formulación del enunciado heideggeriano sobre Occidente entiende, en su intencionada ambigüedad, tomar inmediatamente las distancias de las tesis interpretativas más difundidas sobre el significado a dar a la

1. M. Heidegger, *Nietzsche,* Neske, Pfullingen, 1961, 2 vol.

filosofía heideggeriana. Estas interpretaciones pueden, muy en general, ser indicadas como enfatizadoras de vez en vez, alternativamente, o del término ocaso o del término ser, en perjuicio de la conexión, que a mí me parece indisoluble, entre ellos. Acentúan de modo exclusivo el término ser aquellas interpretaciones que persisten en leer a Heidegger como a un pensador que, de algún modo aunque sea problemático y puramente preparatorio, preconiza un retorno del ser o al ser, según una línea que en sentido amplio se puede llamar religiosa (o más precisamente, teológica, en el significado de la onto-teo-logía de la que habla *Identität und Differenz).*[2] Acentúan, en cambio, el término ocaso las interpretaciones que leen en el pensamiento heideggeriano la invitación a tomar nota de que la metafísica ha terminado, y con ella también toda posible historia del ser: del ser «no queda ya nada», de modo total, y eso excluye cualquier mítica espera de que se vuelva de nuevo hacia nosotros su posible nuevo volverse hacia nosotros. La misma vivacidad con que constantemente estas dos lecturas (con todas sus diferenciaciones internas) se contraponen y compiten, puede entenderse como una señal de que efectivamente, en el texto heideggeriano, están presentes y problemáticamente conectados los dos elementos que ellas aislan; y que la fórmula propuesta trata de expresar su conexión. Dicha fórmula, también en una primerísima y superficial lectura, puede comenzar por dar razón de manera no forzada de aquello que siempre parece una ambigüedad de la actitud de Heidegger en relación a la historia de la metafísica, ambigüedad que podría ser eliminada sólo interpretando esta historia como una preparación dialéctica de la propia superación en la dirección de un pensamiento rememorador como el que Heidegger intenta efectuar. Pero, cabalmente, la *Metaphy-sik* como *Geschichte des Seins* no es un desarrollo dialéctico; la atención y el respeto —o, mejor, en definitiva, la *pietas*— que Heidegger demuestra en relación a la historia de aquel pensamiento en el cual, cada vez más clara-

2. M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Neske, Pfullingen, 1957; cito de la IV edición.

mente, del ser no queda ya nada, no tiene la justificación dialéctica de la identificación de lo real (lo acontecido) con lo racional; esta *pietas* se explica, en cambio, mucho más probablemente, con la conciencia de que la metafísica es el destino del ser también y sobre todo en el sentido de que al ser le «conviene» ponerse («il tramontare»).

Con esto, sin embargo, se dice también que en los textos de Heidegger están las premisas y los elementos para una posible concepción «positiva» del ser, y no sólo la descripción de una condición de ausencia que se definiría siempre sólo en relación —una relación de nostalgia, de espera, o también de liquidación (como sería la abjuración de la metafísica como mito de ideología)— con la presencia del ser entendido como connotado con todos los atributos *fuertes* que la tradición occidental le ha siempre conferido. Estos atributos son fuertes no sólo en un sentido metafórico: hay una relación mucho más que de proximidad verbal entre la *enérgheia,* la actualidad que caracteriza el ser aristotélico, y la *enárgheia,* la evidencia, luminosidad, vivacidad de aquello que aparece y se impone como verdadero; y aún más, entre la actualidad y la energía; y entre ésta y la fuerza verdadera y propia. Cuando Nietzsche habla de la metafísica como de un intento de adueñarse de lo real por la fuerza,[3] no describe un carácter marginal de la metafísica, sino que indica su esencia como se delinea desde las primeras páginas de la *Metafísica* aristotélica donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios.

No creo que los intérpretes y seguidores de Heidegger hayan desarrollado hasta hoy ni siquiera los primeros elementos para una ontología del declinar, salvo, en ciertos aspectos, la hermenéutica gadameriana, con la conocida tesis según la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»,[4] en la que, no obstante, la relación ser-lenguaje es estudiada siempre preferentemente desde el punto de vista de las consecuencias que puede tener para la misma

3. F. Nietzsche, *Obras,* ed. Colli-Montinari, vol. IV, 3: *Humano, demasiado humano II,* pág. 352.

4. Véase H. G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. de Sigúeme, Salamanca [2]1984).

ontología: por ejemplo, en Gadamer la noción heidegge-riana de metafísica no encuentra ninguna elaboración relevante. La ausencia de una elaboración teórica de la ontología del declinar en la escuela heideggeriana depende probablemente del hecho de que, a pesar de toda *Warnung* contraria, se sigue pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de fundación. Heidegger, por el contrario, ha reclamado la necesidad de «olvidar el ser como fundamento»,[5] si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador. De *Fundamentalontologie,* si no me equivoco, Heidegger sólo ha hablado en *Sein und Zeit;* mientras que de *Begründung* sus textos hablan a menudo, pero siempre en referencia a la metafísica, que es justamente el pensamiento que se mueve sólo en el horizonte de la asignación del *Grund.* En *Sein und Zeit,* sin embargo, no puede no reconocerse un cierto propósito de fundamen-tación,* al menos en sentido amplio; se trataba, en efecto, de interrogarse sobre el sentido del ser, es decir, sobre el horizonte dentro del cual solamente cada ente se da en cuanto algo. Pero desde el inicio, con el relieve que asume el reclamo al fragmento del *Sofista* que hace de epígrafe a la obra, la indagación se orienta inmediatamente sobre una condición histórica. No hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad —del fenómeno, del saber— en sentido kantiano. Si podemos permitirnos un juego de palabras, estamos frente a una situación en que la condición de posibilidad en sentido kantiano se revela inseparablemente conectada con una condición entendida como estado de cosas, y esta conexión es el auténtico tema del discurso. No buscamos ni encontramos, en *Sein und Zeit,* cuáles son las condiciones trascendentales de la posibilidad de la experiencia del ente, pero constatamos de modo reflexivo las condiciones en que, de hecho, nuestra experiencia del ente sólo se da. Esto no implica, obviamente, un abandono

5. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Niemeyer, Tubinga, 1969, págs. 5-6.

* En la medida de lo posible traducimos *fondazione-sfondamento* (normalmente «fundación-hundimiento») por «fundamentación-des-fundamentación» que creemos más acordes con la idea del autor [R.].

total del plano trascendental, es decir, del interés por la individualización de las condiciones de posibilidad en sentido kantiano, pero la búsqueda debe tomar nota desde el principio del hecho de que sólo se puede ejercitar en una inextricable conexión con la individualización de condiciones en el sentido factual del término. Es un punto sobre el que es preciso reclamar la atención, también en relación a recientes recuperaciones, en el mismo ámbito de la hermenéutica (pienso en Apel, en Habermas), de orientaciones en sentido amplio kantianas. Uno de los elementos que, ya en *Sein und Zeit,* constituyen la base para la ontología del declinar, es precisamente la específica fisonomía que en ella asume la «fundamentación». Precisamente por el modo radical en que, en aquella obra, se propone la pregunta sobre el ser —con el inmediato paso a la analítica de la existencia— está claro que cualquier posible respuesta a la pregunta no podrá ya, en principio, configurarse como fundamentación; no sólo en el sentido de la asignación del *Gruña,* del principio o razón suficiente, sino también, más en general, en el sentido que el pensamiento no puede, de todos modos, esperar alcanzar una posición desde la cual disponer, de algún modo, del ente que debería resultar fundado. Ya en *Sein und Zeit* el ser es «olvidado como fundamento»; en el lugar del ser capaz de funcionar como *Gruña* se percibe —precisamente en la cen-tralidad que asume la analítica existencial y la elucidación del nexo con el tiempo— un «ser» que, constitutivamente, no es ya *capaz* de fundar, un ser débil y depotenciado. El «sentido del ser», que *Sein und Zeit* busca y al que, al menos en cierta medida, llega, debe entenderse sobre todo como una «dirección» en la que el ser-ahí y el ente se encuentran encaminados, en un movimiento que los conduce no a una base estable, sino a una ulterior permanente dislocación, en la cual se encuentran desposeídos y privados de todo centro. La situación descrita por Nietzsche (en el apunte que abre la vieja edición del *Wille zur Macht)* como característica del nihilismo, aquella en que, a partir de Copérnico, «el hombre rueda fuera del centro hacia la X», es

también la del *Dasein* heideggeriano: el *Dasein,* como el hombre poscopernicano, no es el centro fundante,

ni habita, posee, coincide con, este centro. La búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en *Sein und Zeit,* saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y desfundamentación. Por tanto, también contra la letra de los textos heideggerianos, será preciso decir que la búsqueda comenzada en *Sein und Zeit* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología. Esta tesis choca contra la letra de los textos heideggerianos porque en ellos nihilismo significa el aplastamiento del ser sobre los entes, es decir, el olvido del ser, que caracteriza la metafísica occidental y que al fin reduce el ser a «valor» (en Nietzsche), a validez puesta y reconocida por el y para el sujeto. Así sucede que, del ser como tal, no queda ya nada. No es aquí el lugar de discutir si y en qué medida el nihilismo entendido de este modo caracteriza fiel y completamente la posición de Nietzsche. Pero está claro que también y sobre todo el uso, por parte de Heidegger, de la noción de nihilismo para indicar la culminación del olvido del ser en el momento final de la metafísica es responsable del hecho de que de su pensamiento, en cuanto alternativo o, en cualquier caso, esfuerzo de superación, uno se espera, en cambio, que el ser, contrariamente a lo que sucede en el nihilismo, recupere su función y su fuerza fundamentadora. En cambio, precisamente también esta fuerza y función fundamentadoras pertenecen aún al horizonte del nihilismo: el ser como *Gruña* es sólo un momento precedente del desarrollo lineal que conduce al ser como valor. Esto, naturalmente, es bien conocido por todos los lectores de Heidegger; pero se trata de volver a meditar una vez más sobre ello, al fin de extraer sus —relevantes— consecuencias. El peculiar nexo entre fundamentación y desfundamentación que se verifica en *Sein und Zeit* significa que, en un último análisis, la búsqueda del sentido del ser no puede dar lugar al alcance de una posición «fuerte», sino sólo a la asunción del nihilismo como movimiento por el cual el hombre, el *Dasein,* rueda fuera del centro hacia la X.

El nexo fundamentación-desfundamentación recorre todo

Sein und Zeit, y emerge de modo especial en momentos como la inclusión de la *Befindlichkeit,* la situación emotiva, entre los existenciarios, es decir, entre los modos constitutivos de la apertura del *Dasein,* aquellos que en Heidegger, se puede decir, «sustituyen» lo trascendental kantiano; o en momentos como la descripción del círculo hermenéutico, a la luz de la cual la verdad aparece como ligada a la interpretación en cuanto elaboración de la precomprensión en que el ser-ahí es ya-siempre arrojado por el hecho mismo de existir; y, sobre todo, en la función constitutiva que el ser-para-la-muerte ejercita en relación con la historicidad del ser-ahí. Es precisamente la función y el alcance del ser-para-la-muerte uno de los nudos más resistentes —a la interpretación, a la reanudación y elaboración teórica— de todo *Sein und Zeit* (autorizados intérpretes como Hans Georg Gadamer, por ejemplo, ponen en duda su misma conexión sistemática con el conjunto del pensamiento heideggeriano). El discurso sobre el ser-para-la-muerte, incluso estructuralmente, es paradigmático del modo como *Sein und Zeit,* partiendo en busca de una fundamentación, aún en sentido amplio, metafísica, llega luego a resultados nihilistas, al menos en el sentido del término al que he aludido. Al ser-para-la-muerte Heidegger llega, en efecto,[6] planteando un problema que a primera vista parece exquisitamente «metafísico», en la forma y en el contenido: ¿la analítica existenciaria,* desarrollada en la primera parte de la obra, nos ha puesto a disposición el *Dasein* en la totalidad de sus estructuras? Pero, se pregunta en seguida Heidegger, ¿qué significa para el ser-ahí ser una totalidad? Este problema, perseguido coherentemente, lleva justamente a ver que el ser-ahí se constituye en una totalidad, y por consiguiente se «fundamenta» (ya que la asignación del *Grund,* en que consiste la fundamentación, ha significado desde siempre el cierre de la

6. M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* UTET, Turín, [2]1969, párr. 46 (trad. cast de FCE Esp., Madrid [3]1980).

* Vattimo traduce *existenziell* por «esistentiva» y *existenzial* por «esistenziale». Siguiendo el criterio más común en castellano, introducido por J. Gaos, hemos

traducido estos términos por «existencial» y «existenciario», respectivamente. [R.]

serie de las conexiones, la constitución justamente de una totalidad, contra el regreso *in infinitum)* en la medida en que se anticipa para la propia muerte. Traduciendo el lenguaje heideggeriano un poco libremente diremos: el ser-ahí está *ahí* verdaderamente, es decir, se distingue de los entes intramundanos, en cuanto se constituye como totalidad histórica, que transcurre de modo continuo, históricamente, entre las diversas posibilidades que poco a poco, realizándose o desapareciendo, componen su existencia. También el existir inauténtico, en cuanto simple modo defectivo de la existencia histórica como continuidad, se remite al ser-para-la-muerte: su categoría constitutiva es siempre el morir, pero experimentado en la forma del *man,* del cotidiano «se muere». La constitución del ser-ahí en un *con-tinuum* histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su en-rigidecimiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-texto. Todo esto significa, no obstante, que el ser-ahí existe, y por tanto actúa como lugar de iluminación de la verdad del ser (o sea, del venir de los entes al ser) sólo en cuanto está constituido como posibilidad de no-ser-ya-ahí. Heidegger insiste mucho sobre el hecho de que no se debe leer esta relación con la muerte en un sentido puramente ón-tico, y por tanto tampoco en sentido biológico. Sin embargo, como todos los momentos en que la filosofía encuentra análogos puntos de paso (ante todo aquél entre naturaleza y cultura), también esta distinción heideggeriana es densa de ambigüedades. Si, en efecto, es cierto que el ser-ahí es histórico —tiene una existencia como *discursus* continuo y dotado de posibles sentidos— sólo en cuanto puede morir y se anticipa explícitamente para la propia muerte, es también cierto que él es histórico, en el sentido de disponer de posibilidades determinadas y cualificadas, teniendo relaciones con las generaciones pasadas y futuras, precisamente porque nace y muere

en el sentido

literal, biológico, del término. La historicidad del ser-ahí no es sólo la constitución de la existencia como tejido-texto; es también la pertenencia a una época, la *Gewor-fenheit* que, por lo demás, califica íntimamente el proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes se relacionan el uno con los otros, vienen al ser en modos improntados de vez en cuando de manera diversa. Es este doble significado de la historicidad, en su relación con el ser-para-la-muerte, uno de los puntos en que más explícitamente, si bien problemáticamente, sale a la luz el nexo fundamentación-des-fundamentación que es uno de los sentidos, más aún, quizás *el* sentido, de *Sein und Zeit.*

Si y hasta qué punto la elucidación de este nexo comporta también, como a mí me parece, una renovada atención no sólo al significado ontológico, sino también al ón-tico, biológico, de la muerte, es algo que se discute en otra parte. Lo que aquí interesa, es mostrar que el ser del que habla Heidegger no puede ser ya pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique como *escondido* o *ausente.* Es falso y desviante, pues, pensar que la ontología heideggeriana es una teoría del ser como fuerza y luminosidad oscurecida —por algún evento catastrófico, o también por una limitación interna del ser mismo, su epocalidad— y que quiere valer como preparación para un «retorno» del ser, entendido aún siempre como luminosidad y fuerza fundante. Sólo si se piensa así puede escandalizarnos la tesis según la cual *el resultado de la meditación de Heidegger, desde Sein und Zeit, es la asunción del nihilismo;* el cual, en el sentido «desfundante» en que lo experimenta también Nietzsche en el apunte citado del *Wille zur Macht,* es una línea presente pero no dominante en la tradición metafísica, que en cambio se ha movido siempre en la lógica del *Grund,* de la sustancia y del valor. Reconocer hasta el final —y en esto estamos sólo en los inicios— las implicaciones de este nihilismo heideg-geriano significa, por ejemplo, cerrar la puerta a las interpretaciones de su pensamiento en términos, explícitos o implícitos, de «teología negativa», sean aquellas que lo entienden como el teórico de la *dürftige*

Zeit que lamenta y espera el darse «fuerte» del ser (como presencia del ser

trascendente, por ejemplo; o también como evento histórico decisivo, que abre una nueva historia del hombre ya no alienado); sean aquellas que leen su anuncio del fin de la metafísica como la liberación del campo para una experiencia que se organice en modo del todo independiente del ser (una vez más, caracterizado siempre como grandiosidad de tipo metafísico). El resultado del pensamiento de Heidegger, según la interpretación aquí propuesta, no es el constatar que la fundamentación por el ser metafísico no se da (ya, o aún) y que en consecuencia el pensamiento debe lamentarla o preparar su advenimiento; ni el tomar nota de que tal fundación por fin se ha hecho vana y en consecuencia nosotros podemos y debemos proceder a la construcción de una humanidad «no ontológica», exclusivamente vuelta hacia los entes y empeñada en las técnicas de organización y de planificación de sus diversos ámbitos. Además, esta segunda posición, careciendo (como, por lo demás, la primera) de una crítica de la concepción «fuerte» del ser, se encuentra tal concepción entre las manos sin reconocerla, en cuanto acaba por atribuir a los entes y a sus ámbitos de juego la misma perentoria autoridad que el pensamiento del pasado atribuía al ser metafísico.

Debemos, pues, reflexionar continuamente —como en una suerte de ejercicio terapéutico— sobre el nexo funda-mentación-desfundamentación que se anuncia en *Sein und Zeit y* que recorre todo el desarrollo sucesivo de las obras heideggerianas. No sólo él se manifiesta en la ambigüedad del ser-para-la-muerte; alude también a una relación «no trascendental» —y, por tanto, también no «fuerte» en sentido metafísico— entre «derecho» y «hecho», que abre la vía a una concepción del todo nueva de la misma noción de fundamentación. *Sein und Zeit* ha ciertamente encaminado la búsqueda del sentido del ser como si se tratase de la individualización de una trascendental «condición de posibilidad» de nuestra experiencia; pero inmediatamente la condición de posibilidad se ha revelado también como la «condición» histórico-finita del *Dasein,* el cual es por cierto proyecto (por consiguiente, una suerte de amparo trascen-

dental), pero proyecto *arrojado* (cualificado por una de

vez en vez diversa precomprensión arraigada cooriginaria-mente en su situación emotiva, en la *Befindlichkeit).* La fundamentación que de tal modo no se ha alcanzado «ha llegado», pero acaso «se delinea» (ya que no es nunca algo como un punto final al que se llega para detenerse en él) sólo se puede definir, con un oxímoron, como *fundamentación hermenéutica.* Puesto que funciona fundamentando sólo (ya) en este sentido, el ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisa-mente esto intenta expresar la fórmula «ontología del declinar».

La idea de una fundamentación hermenéutica aparece antes que en Heidegger, en Nietzsche, y esto no es por casualidad, debemos decir, si ambos pensadores se mueven en el horizonte del nihilismo. Leamos por ejemplo el bellísimo aforismo 82 de *El caminante y su sombra,* titu-lado «Un alarde en la despedida». «Quien quiere separarse de un partido o de una religión, cree que ahora necesita impugnarlos. Pero eso es demasiado soberbio. Lo único necesario es que comprenda con claridad qué motivos lo tenían hasta ahora ligado a este partido o a esta religión, y ya no lo tienen, qué intenciones lo habían impulsado hacia aquéllos, y ahora lo impulsan hacia otra parte. Nosotros *no* integrábamos aquel partido o aquella religión *por estrictos motivos de conocimiento:* tampoco debemos, al dejarlos de lado, *hacer alarde* de ello.»

¿Se trata aquí sólo de un reclamo a las raíces «humanas, demasiado humanas» de todo lo que consideramos validez y valor? También, probablemente. Pero el sentido de este aforismo sólo se capta completamente si se lo relaciona con el anuncio de que «Dios ha muerto»; anuncio que es a la vez la «verdad» que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación (ya no hay una estructura metafísica fuerte del ser) y el reconocimiento de que esta «verdad» no puede ser, en sentido peculiar, más que una constatación de hecho. Entender esta fundamentación hermenéutica como una pura y simple profesión de fe historicista significaría moverse aún en el horizonte del significado metafísico del ser,

que con su presencia en otra parte o con su pura y simple ausencia continúa desvalorizando todo

lo que no está «fundamentado» en sentido fuerte, haciéndolo caer en el ámbito de la apariencia, de lo relativo, del disvalor. El arrojamiento histórico-finito del *Dasein* no permite jamás, sin embargo, un vuelco del análisis existen-cial sobre el plano de la individualización de caracteres histórico-banales de épocas y sociedades, ya que radicalizar la historicidad del proyecto arrojado conduce precisamente a poner en discusión las pretensiones de una fundamentación historicista, y a reproponer el problema de la misma posibilidad de las épocas y humanidades históricas sobre el plano del *Geschick* del ser. Radicalización de la historicidad del proyecto arrojado y posicionamiento del problema sobre el plano del *Geschick* del ser es cuanto sucede en el cambio de dirección, en la *Kehre* del pensamiento heideggeriano a partir de los primeros años treinta. Pero la *Kehre* no se deja reducir a una recuperación más o menos velada del historicismo sólo si se individualiza claramente en ella el procedimiento de la fundación hermenéutica, la cual comporta como un corolario la explícita enunciación de una ontología del declinar. El sentido de la *Kehre* es el salir a la luz del hecho de que pensar significa fundamentar, pero que el fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico. Después de la *Kehre,* Heidegger recorre incesantemente los senderos de la historia de la metafísica, utilizando ese instrumento «arbitrario» por excelencia, al menos desde el punto de vista de las exigencias de rigor fundacional de la metafísica, que es la etimología. Lo que sabemos de la fundamentación hermenéutica, en el fondo, está todo aquí. Los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto, que no es la constitución trascendental de la razón kantiana, sino el arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. «Quien arroja» del proyecto arrojado, sin embargo, no es ni la «vida» entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice Heidegger, el ser mismo. El ser tiene su paradójica positividad precisamente en el no ser ninguno de estos pretendidos horizontes de fundamentación, y en ponerlos, por el contrario, en una condición

de indefinida oscilación. Como proyecto

arrojado, el *Dasein* rueda fuera del centro hacia la X; los horizontes dentro de los cuales los entes (incluido él mismo) se le aparecen son horizontes que tienen raíces en el pasado y están abiertos hacia el futuro, es decir, son horizontes histórico-finitos. Individualizarlos no significa disponer de ellos, sino ser siempre remitidos a ulteriores conexiones, como en la reconstrucción etimológica de las palabras de que está hecho nuestro lenguaje. Este remontarse hermenéutico *in infinitum* es el sentido del ser que buscaba *Sein und Zeit;* pero este sentido del ser es cabalmente algo totalmente diverso de la noción de ser que la metafísica nos ha transmitido. Antes de Heidegger, y de Nietzsche, la historia del pensamiento ofrece sólo otro ejemplo, decisivo, de una teorización de la fundamenta-ción hermenéutica, y es la deducción kantiana de los juicios de gusto en la *Crítica del juicio.* También allí, la fundamentación (en el caso específico, la peculiar universalidad de los juicios sobre lo bello), se resuelve en la remisión a una pertenencia del sujeto a la humanidad, pertenencia que es problemática y siempre en vías de hacerse, como problemática y siempre en vías de hacerse es la «humanidad» que está unida por el *sensus communis* al que el juicio de gusto se reclama.

El documento más significativo que la obra del Heidegger de la madurez proporciona para comenzar a pensar más articuladamente en términos de fundamentación hermenéutica me parece que es su meditación sobre la esencia de la técnica y sobre la noción de *Ge-Stell.* Una tesis como aquella que Heidegger enuncia en *Identität und Dif-ferenz,* según la cual «en el *Ge-Stell* vemos un primer, apremiante relampaguear del *Er-eignis*»[7] puede compararse sin exageraciones con el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, al que se acerca en muchos sentidos tanto por lo que se refiere al contenido, como por lo que concierne al modo de hacerse valer del enunciado. Como en el «Dios ha muerto» de Nietzsche, también aquí estamos frente al anuncio de un evento fundante-desfundante; fundante, en cuanto define y determina (en el sentido en que *be-stimmt* indica

7. Id., *Identität und Differenz,* cit., pág. 27.

también en-tonar) la condición (la posibilidad, el hecho) del venir de los entes al ser; desfundante, porque esta condición está definida y determinada precisamente como privada de todo fundamento en el sentido metafórico del término.

Ge-Stell, como se sabe, es el término con que Heidegger indica en conjunto la técnica moderna, su *Wesen* en el mundo contemporáneo como elemento que determina, *be-stimmt,* el horizonte del *Dasein.* En castellano, traducimos el término *Ge-Stell* por «im-posición», escrito con un guión, para hacer notar el sentido tanto del originario *Stellen,* poner, como el sentido de «puesta en posición» y el de una urgencia de la que no podemos sustraernos que también Heidegger le atribuye; se pierde, en cambio, el significado de *ge* como prefijo colectivo, que indica la totalidad del poner (pero la inderogabilidad a la que alude im-posición es quizá también el rasgo más evidente y fundamental del sentido de «totalidad» del poner técnico). Como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. El es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época. Esta condición de posibilidad no está —como cualquier otra condición de posibilidad— abierta sólo en sentido «descendente»: no sólo hace aparecer los entes cada uno en lo que es (*als etwas),* sino que es también el relampaguear del *Er-eignis.* Este es otro término-clave del pensamiento del Heidegger tardío, que literalmente significa evento, pero que es usado por Heidegger con explícito reclamo al término *eigen,* propio, al que se conecta. *Er-eignis* es así el evento en que cada ente es «propiado», y por tanto aparece como aquello que es, en cuanto está también, inseparablemente, implicado en un movimiento de trans-propiación. El movimiento de trans-propiación concierne, antes que a las cosas, al hombre y al ser. En el *Er-eignis,* en efecto, en el cual los entes vienen al ser, sucede que el hombre es *ver-eignet* (apropiado) al ser, y el ser es *zugeeig-net* (entregado) al hombre.[8] ¿Qué significa entonces que

8. Véase *ibid.,* págs. 23-25.

en el *Ge-Stell,* es decir, en la im-posición del mundo técnico, relampaguea este juego de apropiación-trans-posición en que consiste el evento del ser? El hecho es que el *Ge-Stell* como totalidad del poner no se caracteriza sólo por la planificación y por la tendencial reducción de todo a *Grund,* a fundamento-fondo, y por consiguiente a la exclusión de cualquier novedad histórica. El, precisamente como conjunto del poner, es también esencialmente *He-raus-forderung,* provocación: en el mundo de la técnica, la naturaleza es continuamente provocada, requerida para servir a siempre nuevas utilizaciones, y el hombre mismo es siempre de nuevo llamado a empeñarse en nuevas actividades. Si, pues, por un lado la técnica parece excluir la historia, en cuanto todo está tendencialmente planificado, por el otro esta «inmovilidad» del *Ge-Stell* tiene un carácter vertiginoso, en el cual rige una continua provocación entre hombre y cosas, y que se puede también designar con otro término heideggeriano, el de *danza,* el *Reigen* al que la página final del ensayo sobre *La cosa*[9] conecta el *Gering* del mundo (con el significado tanto de ínfimo, como de anillo, como de totalidad del luchar, *Ge-ring)* como *Geviert,* cuadratura. El *Ge-Stell* coloca el ser-ahí en una situación en que[10] «todo nuestro ser se encuentra por todas partes provocado, ahora jugando, ahora impulsivamente, ahora azuzado, ahora empujado a darse a la planificación y al cálculo de cada cosa, y esto interminablemente». Todo este urgir de la provocación tecnológica en que es —*wesentlich*— arrojada nuestra existencia histórica, podemos también llamarlo *sacudimiento* (hay posibles reclamos a Simmel, y también al *shock* del arte en Benjamín). Ahora bien, en las mismas páginas de *Identität und Differenz a* que me estoy remitiendo, el *Er-eignis* es definido como «el ámbito en sí oscilante, a través del cual hombre y ser se alcanzan el uno al otro en su esencia, adquieren lo que es esencial a ellos en cuanto pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido».[11] Las

9. Véase id., *Ensayos y discursos,* 1954, Mursia, Milán, 1976,

pág. 120.

10. Véase id., *Identität und Differenz,* cit., págs. 22-23.

11. Ibid., pág. 26.

determinaciones que hombre y ser han tenido en la metafísica son, por ejemplo, las de sujeto y objeto; o, como Heidegger subraya poco más adelante en este texto, las que han determinado la distinción novecentista entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre «física» e «historia»:[12] la división entre un reino de la libertad espiritual y un reino de la necesidad mecánica. En la confusión del *Ge-Stell,* precisamente estas determinaciones contrapuestas se pierden: las cosas pierden su rigidez, en cuanto son absorbidas totalmente en la posibilidad de planificación total y provocadas a siempre nuevos usos (ya sin ninguna referencia a un «valor de uso» pretendidamente natural): y el hombre se convierte también él, en la planificación, además de un sujeto también en siempre posible objeto de la manipulación universal. Todo esto no configura solamente un alcance demoníaco de la técnica; es, en cambio, precisamente en su ambigüedad, que el relampaguear del *Er-eignis,* del evento del ser, como abrirse de un ámbito de oscilación en el que el darse de «algo en cuanto algo», el «propietario» de los entes cada uno en su definitividad, ocurre sólo al precio de una permanente transpropiación. La universal manipulabilidad —de las cosas y del ser-ahí mismo— liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y al hombre: ante todo, el de la estabilidad (inmutabilidad, eternidad) del ser al que se contrapone un problemático y deviniente reino de la libertad. Pensar en la *esencia* de la técnica, como Heidegger dice, y no sólo la técnica como tal, significa entonces, probablemente, experimentar la provocación de la manipulabilidad universal como un reclamo al carácter eventual del ser. En el primero de los dos textos que componen *Identität und Differenz,* aquel sobre el principio de identidad, hay una red muy densa de conexiones entre la descripción del *Ge-Stell* como lugar del urgir de la provocación, la descripción del *Er-eignis* como ámbito de oscilación, y una noción que, como muestra también el segundo texto (sobre la constitución ontoteo-lógica de la metafísica) es central en la última fase del pensamiento heidegge-

12. Véase *ibid.,* pág. 29.

riano, la noción de *Sprung* (salto), a la que se conecta también la noción de *Schritt-zurück,* el paso atrás. El pensamiento que, según la expresión de *Zur Sache des Denkens,* «olvida el ser como fundamento» en el sentido de la funda-mentación hermenéutica, es el que abandona el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como *Grund.*[13] Este salto debe conducirnos, dice Heidegger, allí donde ya estamos, a la constelación de hombre y ser configurada en el *Ge-Stell.* El salto no encuentra, al llegar, una base sobre la que pararse, sino que encuentra sólo el *Ge-Stell* como el lugar en que la eventualidad del ser relampaguea, se hace para nosotros experimentable como ámbito de oscilación. El ser no es uno de los polos de oscilación, que acaso se desenvuelve entre el ser-ahí y los entes, es el ámbito, o la oscilación misma. El *Ge-Stell,* que puede representar el máximo peligro para el pensamiento porque desarrolla hasta el final las implicaciones del enri-gidecimiento metafísico de la relación sujeto-objeto, en la técnica como organización total, es también el lugar del relampaguear del *Er-eignis* porque la manipulabilidad universal, la provocación y el sacudimiento que lo caracterizan constituyen la posibilidad de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, ante todo la de la estabilidad. ¿Por qué la experiencia del *Ge-Stell,* tan sumariamente descrito, puede configurarse como un ejemplo de «funda-mentación hermenéutica»? Los dos elementos que, como ya he dicho, constituyen el «Dios ha muerto» de Nietzsche se vuelven a encontrar aquí porque: a) el *Ge-Stell* no es un concepto, es una constelación de pertenencia, un evento que *be-stimmt* cualquier posible experiencia nuestra del mundo; éste funciona como fundamentación en la medida en que, como en el «Dios ha muerto», se tiene noticia de él; *b)* pero la pertenencia al *Ge-Stell* funciona como fundamentación sólo en cuanto da acceso no a un *Grund* «ab-solutum et inconcussum», sino a un ámbito de oscilación

13. Véase *ibid.,* págs. 19 y 20.

en el que cada propiación, cada darse de algo en cuanto algo, está suspendido a un movimiento de trans-propiación. El carácter hermenéutico de la fundamentación que así actúa parece ligado sobre todo al primero de estos dos aspectos: en cuanto se toma nota de que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo son una condición histórico-finita, una precomprensión históricamente situada. Pero, aislada del segundo aspecto, esta «fundamentación» sería sólo un vuelco de lo trascendental kantiano en el historicismo. El carácter genuinamente hermenéutico de la fundamentación está asegurado, en cambio, por el segundo de los dos aspectos indicados, que, si se quiere, es una enésima metamorfosis del círculo hermenéutico de que hablaba *Sein und Zeit.*

El acceso al *Er-eignis* como ámbito de oscilación se hace posible no por la técnica, sino por la escucha de su *Wesen:* que debemos entender no como esencia, sino como «regir», modo de darse, de la técnica misma. Pensar no en la técnica, sino en su *Wesen,* exige aquel paso atrás del que Heidegger habla en el segundo escrito de *Identität und Differenz* (y que corresponde al «salto» del primer escrito), que nos pone frente a la historia de la metafísica en su totalidad. Una de las dificultades que se encuentran al explicitar el significado de la técnica y del *Ge-Stell* en Heidegger (cumplimiento de la metafísica, pero también relampaguear del *Er-eignis)* depende del hecho de que su texto no explícita posteriormente en qué sentido el pensar en la esencia de la técnica, y, por tanto, experimentar el *Ge-Stell* como relampaguear del *Er-eignis,* implica también un ponerse frente a la historia de la metafísica en su totalidad[14] y esto *no* desde el punto de vista de una representación dialéctica de esta historia. Es lícito tratar de colmar este vacío reclamándose a otro texto en que, también, Heidegger habla de salto: las páginas del *Satz vom Grund* donde se dice que el principio de razón nos llama a saltar fuera del *Grund,* al *Abgrund,* abismo, que está al fondo de nuestra condición mortal. Este salto, lo realizamos en la medida en que «nos confiamos rememorando al

14. Véase *ibid.,* pág. 42.

liberador ligamen que nos coloca dentro de la tradición del pensamiento».[15] El acceso al ámbito de oscilación adquiere así un ulterior y más explícito carácter hermenéutico; responder a la apelación del *Ge-Stell* comporta también un salto que nos pone en una relación liberadora con la *Ue-berlieferung,* aquel juego de transmisión de mensajes, de palabras, en que consiste el único elemento de posible «unidad» de la historia del ser (que en esta trans-misión de mensajes se resuelve completamente). Nietzsche había descrito, polémicamente, al hombre del siglo xix como un turista que vaga por el jardín de la historia como por un depósito de trajes teatrales que puede tomar o dejar a su gusto. Heidegger ha reclamado con frecuencia la atención sobre la a-historicidad propia del mundo de la técnica, que reduciendo todo a *Grund,* pierde todo *Boden,* es decir, cualquier suelo *capaz* de dar lugar a una verdadera novedad histórica. Pero la ahistoricidad del mundo técnico tiene probablemente, como todo elemento del *Ge-Stell,* también una valencia positiva. El *Ge-Stell* nos introduce en el *Er-eignis* como ámbito de oscilación también y sobre todo en cuanto destituye la historia de su *auctoritas,* haciéndolo justamente no una explicación-justificación dialéctica del presente, y tampoco una desvalorización relativista de él, sino el lugar de una urgencia limitada, de una universalidad problemática como la del juicio de gusto kantiano. La meditación heideggeriana sobre el *Ge-Stell* se delinea así, al menos embrionariamente, como una primera indicación sobre el camino de una antología del declinar. Y esto, resumidamente, según estas líneas: *a)* el *Ge-Stell* deja relampaguear el *Er-eignis* como lugar de oscilación, encaminándonos así a reencontrar el ser no en sus caracteres metafísicos, sino en su constitución «débil», oscilante *in infinitum; b)* acceder al ser en este sentido débil es la única fundamentación que al pensamiento le es dado alcanzar; es una fundamentación hermenéutica, tanto en el sentido que individualiza el horizonte dentro del cual los entes vienen al ser (aquello que era lo trascendental de

15. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund,* Neske, Pfullingen, 1957, págs. 186-187.

Kant) como un proyecto arrojado, histórico-finito, como en el sentido de que la oscilación se despliega precisamente como suspensión de la urgencia del presente en relación a la tradición, en un remontarse que no se detiene en ningún pretendido origen; *c)* remontarse *in infinitum y* oscilación son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el *Abgrund* de la constitución mortal del ser-ahí; o, en otras palabras, el diálogo liberador con la *Ueberlieferung* es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el «paso» a la autenticidad de que hablaba *Sein und Zeit;* sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones se lanzan, y que es la única «imagen» del ser de que disponemos.

En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund;* la individualización de la fundamenta-ción hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí.

Si se piensa que *Sein und Zeit* había precisamente partido, entre otras cosas, de la exigencia de individualizar una noción de ser que permitiera pensar también y sobre todo en la existencia del hombre, históricamente dispuesta entre nacimiento y muerte, y no sólo los «objetos» de la ciencia en su idealizada eternidad, se puede reconocer que justamente una ontología del declinar responde, por último, al plano que allí se había delineado. Por último, el pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no *es* aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del *ontos on* platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título *Ser y tiempo.*

HEIDEGGER Y LA POESÍA COMO OCASO DEL LENGUAJE

Gran parte de lo que se puede llamar, en la crítica y en la estética contemporánea, el imperialismo del significante, que estalló con la moda estructuralista pero que aún está presente en ciertos exponentes del posestructuralis-mo (Lacan, Derrida) se reclama indebidamente de Heidegger, en el sentido que depende de una interpretación reductiva de su teoría sobre la relación ser-lenguaje. Precisamente una lectura más atenta de este aspecto del pensamiento heideggeriano, que tenga en cuenta la función que él reconoce al silencio, puede ayudar a individualizar nuevas vías para el pensamiento en una situación en la cual, por diversos indicios, parece que el imperialismo del significante ha cumplido su tiempo y está en vías de disolución.

1. POESÍA Y FUNDACIÓN: «WAS BLEIBET ABER, STIFTEN DIE DICHTER»

«Lo que dura, lo fundan los poetas»: es, como se sabe, un verso de Hölderlin que Heidegger comenta largamente en el ensayo sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía.*[1] Puede ser tomado como síntesis de la tesis heideggeriana sobre el carácter fundante, inaugural, que pertenece al

1. Véase M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Klostermann, Francfort, [3]1963, págs. 31 y sigs. (trad, cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Barcelona, Ariel 1983).

arte de la palabra. El texto en que este verso hölderliniano es comentado forma parte de la producción del llamado «segundo Heidegger» (es, en efecto, un texto de 1936), de una fase de su filosofía en que él desarrolla especialmente la relación ser-lenguaje.[2] Esta relación, que se anuncia de modo «escandaloso» en las famosas páginas de la *Carta sobre el humanismo* (1946) en la que Heidegger define al lenguaje como «la casa del ser» en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo, tiene sus raíces en la elaboración del concepto de mundo en *Sein und Zeit.* En aquella obra, contra la idea corriente de que el mundo es la suma de los objetos encontrados en la experiencia, se propone la tesis de que el mundo está «antes» que las cosas individuales, en cuanto es el horizonte de retornos dentro del cual, solamente, algo puede tematizarse «como algo», como un ente determinado. Analizado más a fondo, el horizonte-contexto se revela no como una estructura de nexos entre cosas, sino como un sistema de significados. Que el ser-ahí tenga ya siempre, en cuanto existe, un mundo, no significa que de hecho él esté en relación actual con todas las cosas, sino que está familiarizado con un sistema de signos y de significados; podríamos decir, que dispone ya siempre de un lenguaje. Ser, para las cosas, significa en esta perspectiva pertenecer a una totalidad de retornos que es dada ante todo como sistema de significados. El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje, es decir, toda la elaboración que culmina en el escrito sobre el humanismo y luego en *Unter-wegs zur Sprache,* puede considerarse rigurosamente coherente con estas premisas puestas en *Sein und Zeit:* el acontecer del ser se da en el lenguaje. La única novedad es que es abandonada —si es que alguna vez estuvo— toda perspectiva «humanística»; si el hombre es «proyecto arrojado» *(Sein und Zeit),* «quien arroja, en el proyecto, es el ser» *(Ueber den Humanismus)* y no el hombre. La relación del ser-ahí con el lenguaje, es más, en su típica estructura de dependencia recíproca (el hombre habla de lenguaje,

2. Sobre esto me permito remitir a mi *Ser, historia y lengua en Heidegger,* Edizioni di «Filosofía», Turín,

1963.

pero es el lenguaje que «dispone» de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia), es el «lugar» donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizado también él por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones —hombre-lenguaje, hombre-ser—, ya que *el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje;* o también: *el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje.* El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.

Pero no cualquier acto de lenguaje es con igual título evento del ser. Sólo se puede decir que el evento del lenguaje es el evento del ser en cuanto se piensa que el acontecer del ser es en los términos de Heidegger, el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen al ser. Se puede hablar de un *acontecer* del ser, o de un *acontecer* de la verdad, en cuanto el contexto de significados dentro del que las cosas, en sus retornos, *son* es algo que históricamente *se da (es gibt).* Es significativo que, a partir del ensayo sobre *El origen de la obra de arte* (1936), publicado en *Holzwege,* Heidegger no hable ya *del* mundo —como hacía en *Sein und Zeit*— sino de *un* mundo, entendiendo que se puede hablar también en plural. Los mundos históricos son las aperturas concretas, los concretos y de vez en vez diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen al ser (y no, en cambio, como pretende una cierta forma de kantismo difundida en toda la filosofía del siglo xx, el amparo trascendental del «yo pienso»). El ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, podríamos decir de los «rasgos» fundamentales, o de los «criterios» (de verdadero y falso, de bien y mal, etc.) en base a los que la experiencia de una humanidad histórica es posible. Pero si es así, es decir, si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los *eventos inaugurales* que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje, y su sede es la poesía.[3]

No es aquí el lugar de discutir si y hasta qué punto

3. M. Heidegger, *Erläuterungen...,* cit., pág. 38 (trad. cast. cit.).

esta concepción de la poesía como evento «inaugural» de un mundo histórico manifiesta un énfasis romántico; sobre esto podría objetarse, de todos modos, que semejante énfasis romántico no es exclusivo de Heidegger, ya que estéticas y poéticas contemporáneas están generalmente de acuerdo en reconocer en el lenguaje poético una más radical originalidad respecto del lenguaje cotidiano; esto también en las perspectivas más radicalmente formalistas o hasta estructurales. Pero lo que importa es que en esta teorización del alcance ontológicamente fundante del lenguaje poético, Heidegger proporciona la premisa para liberar la poesía de la esclavitud del referente, de su sujeción a un concepto puramente figurativo del signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-repre-sentativa. De la asunción de la relación lenguaje-realidad como relación figurativa derivaba, en la estética tradicional, la necesidad de calificar luego específicamente el lenguaje poético en referencia a ciertos tipos de contenido (por ejemplo, las emociones) o a ciertos caracteres puramente formales (por ejemplo, el verso). Las poéticas del siglo xx se han liberado definitivamente de estas perspectivas; aunque rara vez han asumido explícitamente la posición ontológica de Heidegger, se han movido, no obstante, en una dirección que presupone el rechazo de la dependencia figurativa del lenguaje respecto de la cosa. Precisamente respecto de esta orientación general de las poéticas del siglo xx, y ante todo de las vanguardias históricas, Heidegger tiene el mérito de haber explicitado hasta el final las bases ontológicas de sus revoluciones, mostrando qué concepción del ser es preciso «adoptar» si se quiere verdaderamente salir de la mentalidad representativa de la metafísica.

El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. «Lo que dura, lo fundan los poetas.» Es en el lenguaje poético que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje. Esta tesis puede verse resumida, por ejemplo, en el enunciado de

Gadamer en *Verdad y método* (un texto en que, más que en otras partes, vive la herencia de Heidegger), según el cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» *(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache).*[4] El acontecer del ser es, en definitiva, la *Ueberlieferung,* la trans-misión o tra-dición, de mensajes lingüísticos. Pero parece que de tal modo se hace imposible realizar el programa de Hus-serl del que también Heidegger partía, el de ir «a las cosas mismas». El pensamiento contemporáneo —pero no Gadamer— ha interpretado la «identificación» heideggeriana de ser y lenguaje como la afirmación de una insuperable «ausencia» del ser, que podría darse siempre solamente como *huella.* Esta afirmación de la ausencia y de la huella puede ser hecha o con una profunda nostalgia residual por la presencia, como sucede en Derrida y Lacan, o bien desde el punto de vista de una liberación del simulacro de toda referencia al origen y de toda nostalgia por él (como en Deleuze). En ambos casos, no obstante, la tesis de la «identidad» de ser y lenguaje se lee como una liquidación de toda posibilidad de referencia a un «originario», en favor de una concepción de la experiencia que se mueve sólo en las superficies, o añorando el original y considerándose decaída y alienada, o disfrutando la libertad que de tal modo le es reconocida en una suerte de delirio del simulacro.

Pero Heidegger, aunque pueda suscribir la tesis que hemos resumido con el enunciado de Gadamer según el cual «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache», no renuncia a pensar en una posibilidad de acceso a lo originario (por tanto, a la posibilidad de realizar de algún modo el programa de Husserl). Es cuanto, por lo demás, precisamente Derrida le reprocha en algunas páginas de la conferencia sobre *La différence.*[5] Esto marca una diferencia extremadamente importante —tanto en el plano de la filosofía en general como en el plano del modo de pensar la poesía— entre el pensamiento francés de la «diferen-

4. H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Bompiani, Milán, 1983,

pág. 542 (trad. cast. cit.).

5. Ahora publicada en *Marges de la philosophie,* Minuit, París, 1972.

cia» y las posiciones de Heidegger. Para Heidegger, si es verdad que «lo que dura lo fundan los poetas», la fundación que la poesía opera no está, sin embargo, en poder de los poetas.[6] Es verdad que, como se verá, hay en el modo heideggeriano de entender la fundamentación también un peculiar juego de desfundamentación; pero no en el sentido de una renuncia definitiva a cualquier posible relación con lo originario. Los poetas fundan lo que dura, pero son a su vez «fundados». La fundación es tal «no sólo en el sentido que es libre don [de los poetas], sino también en el sentido de la estable fundación de la existencia humana en su fundamento».[7]

2. PALABRA AUTÉNTICA Y SILENCIO

«Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Sti-lle entspringen kann...» («Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio»).[8] La poesía inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, en cuanto a su vez responde a una apelación; su inicialidad es, pues, relativa, y en eso Heidegger no se deja reducir ni a la filosofía derridiano-lacaniana de la ausencia, ni a la deleuziana del simulacro. La inauguralidad inicial de la poesía no es ni un partir dejándose a las espaldas una *béance,* un vacío que no ha sido nunca colmado, ni una pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no está y del que ni siquiera se siente la falta. Heidegger puede hablar de un «echtes Wort», de una palabra auténtica, precisamente porque según él se da una forma no sólo negativa de acceso a lo originario. Mientras la filosofía de la ausencia tiene interés en afirmar sobre todo el carácter de ausencia constitutivo del ser, pero esto aún en términos de descripción metafísica (el ser *es ausencia), y* la filosofía del simulacro tiene interés sobre todo en liquidar, con la noción de repetición diferente, toda referencia a un ori-

6. M. Heidegger, *Erläuterungen...,* cit., pág. 39 (trad. cast. cit.).
7. Ibid.
8. *Ibid.,* pág. 66.

ginal-originario, Heidegger quiere permanecer fiel a la *diferencia.* El acceso a lo originario es para él el acceso a la diferencia. Es lo originario que, en su diferencia del ente simplemente-presente en el mundo, constituye el horizonte del mundo, lo *be-stimmt,* lo determina, lo entona, lo delimita y encuadra en sus dimensiones constitutivas. A fin de que las diferencias internas del mundo se desplieguen, para que se dé un mundo —articulado ante todo en el lenguaje— es necesario que se dé de algún modo lo *otro del mundo:* el ser como otro del ente, lo originario como otro de la mera entidad espacio-temporal, o aún, el *An-wesen-lassen* como otro del simple *An-wesen.*[9] Sólo este darse, de algún modo, de lo otro del ente despoja la mera entidad del mundo de su perentoriedad, de su imponerse como único posible orden del ente. El ser en su distinción del ente vale como principio de una *epoché,* de una suspensión del asentimiento al mundo como es, y, por tanto, también como principio de toda posible mutación. Para valer como principio de acontecimiento de lo nuevo, como posibilidad de nuevas aperturas epocales, el ser debe de alguna manera darse, ser accesible, aunque esto no significa que se dé en la presencia. El mundo en que el pensamiento puede acceder al ser, pensado no como entidad él mismo, sino como lo que hace ser a los entes, es el *An-denken,* la rememoración.

El *An-denken* es aquel pensamiento que recuerda al ser como lo diferente, que «piensa la diferencia como diferencia»;[10] es decir, que piensa al ser como aquello que no se identifica con los entes (y, por consiguiente, que puede siempre valer como instancia de juicio, también, sobre ellos), y que los difiere: los hace diferir, abriendo las diversas dimensiones del mundo, y los disloca. Bajo el primer aspecto, el *An-denken* se puede también llamar pensamiento crítico o utópico; esto pone en común a Heidegger con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea que reivindican el alcance crítico del pensamiento, y que des-

9. Sobre esta distinción entre *Anwesen y Anwesen-lassen* véase *Zur Sache des Denkens,* Niemeyer, Tubinga, 1969,

págs. 5 y sigs.

10. Véase *Identität und Differenz,* Neske, Pfullingen, 1957, pág. 37.

criben la negatividad de la presente condición de la humanidad en términos de pérdida de la capacidad de referirse a instancias alternativas respecto del orden actual del ente (es aquella que, en términos heideggerianos, se llama la *Seinsvergessenheit,* el olvido del ser).

Pero la capacidad crítica del pensamiento exige que él tenga una posibilidad de acceder de algún modo a lo originario. Esta posibilidad es la relación que mantiene con el silencio. «Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio.» La palabra auténtica es la palabra inaugural, la que hace acaecer verdades, es decir, nuevas aperturas de horizontes históricos. Ella no está en relación con el silencio sólo porque lo necesite como fondo del que separarse. Hablar auténticamente, en cambio, quiere decir estar en relación con lo otro del significante, con lo otro del lenguaje: por eso Heidegger escribirá, en otra parte, que «el decir auténtico» no puede más que ser «un callar simplemente del silencio».[11] No sería difícil hacer más «aceptable» esta dura enunciación heideggeriana mostrando las posibles relaciones con la distinción saussuriana entre *langue y parole,* por ejemplo, y con todas las variaciones que ella ha conocido en la estética y en la poética contemporáneas. El acto inaugural que produce una modificación *del* código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código. En otro plano, también la popularidad del concepto de revolución en la cultura, y en la conversación frivola, contemporánea muestra una amplia disponibilidad del pensamiento a reconocer que pueden darse mutaciones radicales a partir de agentes (el proletariado supremamente enajenado y, por tanto, capaz de ser clave universal) extra-sistema. Bajo esta luz, la posibilidad de una palabra originaria teorizada por Heidegger equivale a la posibilidad de que haya un verdadero acontecer en la historia, contrariamente a lo que implica el dogmatismo

11. Véase M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* Neske, Pfullin-gen, 1959, pág. 152. En ésta como en las otras citas de esta obra he tenido presente la óptima traducción de Alberto Caracciolo y María Perotti, Mursia, Milán, 1973, de la que me he alejado sólo en cuestiones terminológicas margínales, y por

razones de homogeneidad con el resto de mi texto.

de la simple presencia que ha dominado siempre la metafísica (de la cual el historicismo, profundamente «anamné-sico» como ha demostrado Ernst Bloch, representa la versión actualizada). Esta posibilidad exige que se dé una relación con lo *otro,* y a este otro Heidegger alude con el término de silencio.

3. SER-PARA-LA-MUERTE Y SILENCIO

«Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht» («La relación esencial entre muerte y lenguaje centellea, pero aún no está pensada»).[12] La relación del lenguaje con el silencio se entiende sólo si uno se reclama a la doble función, fundante y desfundante, que tiene el ser-para-la-muerte desde *Sein und Zeit.* En aquella obra, como se sabe, el ser-ahí llega a constituirse como un todo, o sea, a conferir una continuidad histórica a la propia existencia sólo en cuanto se proyecta para la propia muerte. Se trata de uno de los puntos más intrincados, también terminológicamente, de *Sein und Zeit,* en el que Heidegger retoma claramente elementos de la tradición metafísica y religiosa. La muerte es definida por Heidegger como la posibilidad permanente de la imposibilidad de todas las otras posibilidades más acá de ella que constituyen la existencia. Estas posibilidades pueden ligarse en un *continuum,* en un contexto móvil vivido como historia, sólo si no son absolutizadas, si el ser-ahí, en otros términos, no asume ninguna de ellas como la única y definitiva. Aquello que permite no absolutizar las singulares posibilidades —produciendo así una insuperable disconti-nuidad de la existencia— es la decisión anticipadora de la propia muerte. Puestas en relación con la muerte, las posibilidades de la existencia se revelan y son vividas como puras posibilidades; el ser-ahí puede pasar de una a la otra en un discurso, y la existencia se hace un tejido-texto, una continuidad de retornos, de retenciones y de extensiones. El mismo transcurrir del tiempo, ligado como está, en

12. *Ibid.,* pág. 215.

Sein und Zeit, al proyectarse del ser-ahí y a su volver atrás sobre el propio pasado, es abierto en definitiva sólo por esta anticipación de la muerte.

Se entrevé así la «relación esencial» entre el lenguaje y la muerte que Heidegger declara aún «no pensada». El mundo, en efecto, se abre en sus dimensiones esenciales en el lenguaje. Por otra parte, el articularse de las dimensiones del mundo es ante todo el desplegarse de los tres éxtasis temporales de pasado, presente y futuro. Para usar un ejemplo elemental: la relación figura-fondo, sobre cuyo modelo podemos pensar cualquier tematización de algo *en cuanto algo,* es decir, cada aparecer del ente en el horizonte del mundo, no es ante todo un hecho espacial, sino un hecho temporal (en el sentido en que Kant reconoce una mayor originariedad al tiempo respecto del espacio). No hay apertura del mundo sino como instituirse de un lenguaje; pero, por otra parte, el lenguaje no se despliega, en resumidas cuentas, más que en el tiempo (y como tiempo), el cual se temporaliza sólo a partir de la decisión anticipadora de la muerte.

La anticipación decidida de la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como *fundación* del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí se constituye como un todo continuo sólo en referencia a una *discontinuidad* esencial. El ser-ahí puede ser un todo —tener una existencia como tejido de eventos, de palabras, de significados— sólo en cuanto se decide por la propia nulificación. La historia puede acontecer como historia sólo en cuanto es relación con la nada. Es cuanto Heidegger dice en algunas páginas, conclusivas, de *Der Satz vom Grund:*[13] el principio de razón suficiente, que nos llama a asignar una causa a cada cosa, es decir, a constituir el mundo de la experiencia como contexto (de causas y efectos, pero también de retornos y significaciones de todo tipo),

13. Véase M. Heidegger, *Der Satz vom Grund,* Neske, Pfullingen, "1957, págs. 184 y sigs.

es también apelación de un *Abgrund,* de un abismo que nos muestra, en la base a la continuidad de la experiencia, *la* nada y la muerte. En la base de toda fundamentación, también de aquella operada por los poetas que «fundan lo que dura», hay un abismo de desfundamentación. El lenguaje fundante del poeta funda verdaderamente sólo si y en cuanto está en relación con aquello que es otro que él, el silencio. El silencio no es sólo el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser: es también el abismo sin fondo en que la palabra, pronunciada, *se pierde.* El silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia.

4. EL SILENCIO Y LO SAGRADO

«Das Heilige ist durch die Stille des Dichters hindurch in die Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes gewandt» («Lo sagrado, a través del silencio del poeta, se transforma en la benignidad de la palabra mediata y mediadora»).[14] El abismo sin fondo del silencio, en el que la palabra se pierde, es, no obstante, indicado positivamente por Heidegger mediante nombres. Por ejemplo, en el comentario a la poesía de Hölderlin *Wie wenn am Feierta-ge...,* los nombres son *physis,* Caos y Sagrado. Lo Sagrado no indica en aquel texto algo que tenga que ver preferentemente con lo divino, porque lo Sagrado está también «por encima de los dioses» *(EH,* 58), en cuanto es el horizonte unitario en el que dioses y mortales pueden aparecer. En este sentido originario, que precede a la misma distinción entre mortales y divinos, lo Sagrado se puede indicar también con el término «naturaleza», *physis,* o con el de Caos. Es más, «el Caos es lo Sagrado mismo» *(EH,* 61). Los nombres de Caos y de *physis,* con los cuales Heidegger en este comentario de Hölderlin articula la noción de Sagrado, sirven para calificarlo de modo sustancial, quitando la impresión de un fin genéricamente religioso de su concepción de la poesía.

14. Id., *Erläuterungen...,* cit., pág. 69 (trad. cast. cit.).

Naturaleza, en el sentido en que el término es usado por Hölderlin, y por Heidegger en su comentario, tiene el mismo valor que el término originario *griego physis,* que Heidegger lee en relación con la noción de *Wachstum,* crecimiento. No en el sentido de «evolución», ni en el sentido de un puro sucederse de eventos aproximados el uno al otro. *«Physis* es el adelantarse y el surgir, el abrirse que, mientras surge, a la vez vuelve atrás en su pro-ducirse *[Hervorgang],* y así se cierra en aquello que de vez en vez da a cada cosa presente su ser presente»; *«physis* es el manantial que vuelve dentro de sí».[15] El sentido del modelo del crecimiento parece ser aquí, sobre todo, el reclamo a una temporalidad que no se deje entender sólo como suce-sión cronológica ni como proceso dirigido a un cumplimiento. La *physis* entendida como crecimiento es pensada como el tiempo vivido (o viviente), aquel que, por lo demás, ya guía la meditación de *Sein und Zeit,* donde el horizonte temporal en que el ente se da es esencialmente calificado por el modo en el cual el sujeto humano concreto, el ser-ahí, vive de hecho la temporalidad, ante todo en términos de *Sorge,* cura, y de *Befindlichkeit,* afectividad o situación emotiva. El tiempo vivido coincide con el horizonte y, en resumidas cuentas, con el ser mismo. El ser no es, en efecto, la sustancia de la figura, sino más bien el conjunto [figura-fondo] y el articularse de este conjunto. Tal articulación es temporal: una temporalización para la que ya *Sein und Zeit* usa el verbo *zeitigen,* que, antes que temporalización en el sentido específico en que lo acentúa Heidegger, significa, en la acepción común, llegar a la madurez, madurar. En cuanto es el horizonte y la articulación de [figura y fondo], el ser es tiempo, y más específicamente crecimiento, tiempo vivido, «madurar».

La noción de crecimiento no sólo no coincide con la idea del tiempo como pura sucesión, sino tampoco con la del tiempo como desarrollo hacia una condición final: también en este caso se presupondría una yuxtaposición de momentos considerados inicialmente separados (el *télos* da sentido al proceso sólo si es pensado como «precedente»

15. *Ibid., pág.* 75.

el proceso mismo). La *physis* pensada como lo Sagrado que se da a través del silencio del poeta es pensada sobre el modelo de la vida viviente. No podemos no conectar éste con la insistencia de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte. A través del silencio del poeta habla algo Sagrado que es la naturaleza como crecimiento, como temporalidad vivida. La temporalidad vivida, como parece, ante todo, por *Sein und Zeit,* está profundamente marcada por el ser-para-la-muerte. Se delinea así un nexo entre Sagrado, *physis,* tiempo viviente, ser, ser-para-la-muerte, bajo cuya luz debe verse también el problema de la relación lenguaje-silencio.

Pero antes de volver sobre esta relación, recordemos una vez más que, junto con el de *physis,* el otro nombre que en este texto Heidegger da a lo Sagrado es el de Caos. «Para toda experiencia que conozca sólo lo que es mediato, el Caos parece ser la ausencia de distinciones, y por tanto la pura y simple confusión», pero, «pensado en base a la *physis,* el Caos queda como aquella apertura total a partir de la cual lo abierto se abre, en modo de garantizar a cada cosa distinta su presencia delimitada».[16] Si de tal modo el Caos es despojado de los caracteres negativos y confusos que tiene en la acepción común, sigue quedando, de todos modos, también un peligro y un riesgo para la experiencia que necesita de las mediaciones. En las páginas que estamos comentando, Heidegger analiza también la condición del poeta en términos de riesgo, precisamente porque su función es la de poner el mundo de la experiencia articulada, de las mediaciones, en relación con el Caos originario, con la apertura total de lo Sagrado. Desde el punto de vista de su relación con lo Sagrado como Caos, la poesía aparece así como un movimiento descendente, que media y transforma lo Sagrado-Caos en la *Milde,* en la benignidad de la palabra dicha, comunicable y comunicada; pero es también siempre un movimiento ascendente, en que el poeta, al encontrar el ser como *physis* y temporalidad vivida, encuentra al propio ser-para-la-muerte, la alteridad radical que se le da como la *nada* y el *silencio.*

16. *Ibid.,* pág. 61.

El acaecimiento de la palabra comporta un riesgo porque lo otro del lenguaje no es solamente el fondo mudo sobre el que la palabra resuena, ni solamente el silencio que marca los intervalos y las diferencias entre palabra y palabra, sino que es, positivamente, el silencio de la temporalidad vivida que tiene como su límite y como su fundamento constitutivo la muerte. La *physis* es, pues, ciertamente naturaleza en un sentido que no tiene nada de banalmente «naturalista», y sin embargo —puesto que el ser es pensado en el término *physis* como temporalidad vivida, abierta sobre la muerte— lo otro del lenguaje, el silencio del poeta es también de algún modo el silencio de la *vida animal.* En la afirmación heideggeriana de que «el auténtico decir» es «callar simplemente del silencio», hay también algo de un reclamo a la animalidad. Por lo demás, en el mismo comentario a la poesía *Wie wenn am Feiertage.,.,* a la que nos hemos referido varias veces, Heidegger cita, de otro texto de Hölderlin, *Die Titanen,* la expresión «die heilige Wildniss», la «sagrada selva» *(EH,* 61), que por cierto vale como el Caos, como la apertura que hace posibles las diferencias delimitadas de la experiencia, pero que califica también positivamente, como «salvaje», lo otro del lenguaje, aludiendo a una [fundamentación-desfundamen-tación] de la cultura en la dirección de una «naturaleza» concebida como el crecimiento que se abre en la temporalidad vivida abierta hacia la muerte.

5. SER Y OCASO DEL LENGUAJE

«Ein "ist" ergibt sich, wo das Wort zerbricht» («Un "es" se da, allí donde la palabra se rompe»).[17] La funda-mentación que la poesía opera de «lo que dura», del mundo como articularse de dimensiones de experiencia abiertas ante todo en el lenguaje, se realiza al precio de una *desfundamentación* que el poeta experimenta y que confiere la fuerza inaugural a su poesía. Sólo en cuanto se expone al jaque del *Ab-grund,* del abismo del Caos y del si-

17. M. Heidegger, *Unterwegs...,* cit., pág. 216.

lencio, el poeta abre y funda el orden de los significados que constituye el mundo. La poesía contemporánea ha creído a menudo que debía liberarse de esta concepción romántica y luego existencialista del poetizar, replegándose sobre una idea del lenguaje poético que, sobre todo a través de las categorías formalistas de la autorreflexividad y de la ambigüedad, ha hecho de ella uno de los medios con los cuales el sujeto se reapropia del lenguaje, saliendo de la dispersión y de la alienación en que éste se le da en la banalidad cotidiana. El significado inaugural de la poesía ha sido así reducido a aquel, más aceptable, de valer como una especie de «gimnasia de la lengua», que evidenciando en una suerte de pureza abstracta sus mecanismos, sus posibilidades escondidas, sus límites, prepara también un mejor y más consciente uso de ella por parte de los hablantes. Es como difundir la gimnasia entre el pueblo para obtener una raza más sana y una mejor productividad en el trabajo. Sólo que, para seguir con el ejemplo de la gimnasia, reclamar la atención del pueblo sobre el cuerpo podría tener también el efecto perverso de desencadenar procesos no controlables de intensificación de la sensualidad y en general del narcisismo, con el consiguiente mayor rechazo del trabajo y de la disciplina social.

En un sentido muy remotamente análogo a este ejemplo se desarrolla en Heidegger la que se puede llamar la «dialéctica» de fundamentación y desfundamentación. El ser es ciertamente la *physis* que constituye el horizonte temporal sobre el que los entes se recortan, pero es también el Caos de la sagrada *Wildniss,* que manifiesta la definitiva falta de fundamento de cada fundación, abriendo la posibilidad de fundaciones nuevas, pero también señalándolas a todas con su insuperable carácter de nada. No se puede, desde el punto de vista de Heidegger, poner en movimiento la función inaugural y fundacional del lenguaje poético, y, por tanto, también su autorreflexividad y su función de gimnasia de la lengua y de reapropiación del lenguaje, sin exponerse simultáneamente al encuentro con la nada y el silencio que, sobre

la base de la conexión entre temporalidad vivida y ser-para-la-muerte, nos parece que se pueden legítimamente indicar no tanto como una suerte de divini-

dad pensada en términos de teología negativa, cuanto como lo *otro* de la cultura, y, por consiguiente, la naturaleza, la animalidad, la *Wildniss;* o también, si se quiere, el cuerpo y la afectividad, antes y más acá de toda reglamentación alienante operada por lo «simbólico» en sentido lacaniano.

Estos son los «contenidos» del silencio poético. Silencio quiere ciertamente decir también que la poesía debe «volver al sonido del silencio que, como decir originario, pone en movimiento las regiones del Geviert»,[18] es decir, las regiones del mundo «encuadrado» originariamente en la relación de «tierra y cielo, mortales y divinidades»;[19] pero significa también silencio en el sentido usual de la palabra. La poesía ejercita la función inaugural que le es propia sólo a ella no solamente en cuanto «funda lo que dura», sino también en cuanto «desfunda» lo fundado en la vivida relación con la nada, con lo otro como *physis,* como animalidad y como silencio. La palabra poética, de este modo, se acerca a la propia esencia cuanto más se acerca, también en sentido literal, al silencio.

En este aspecto, la poesía se puede definir, desde el punto de vista de Heidegger, como *el ocaso del lenguaje:* no la instauración de una condición donde no hay más lenguaje, sino el continuo y siempre renovado embestir del lenguaje contra sus propios límites extremos, donde naufraga en el silencio. Es aquella que Nietzsche llama la esencia musical, y en resumidas cuentas dionisíaca, de la lírica, contrapuesta a la épica como poesía apolínea de la definitividad escultórea. Una vez más, estas tesis parecen improntadas a una actitud romantiquizante, pero, por el contrario, se revelan, en una lectura más cuidadosa, como una adecuada descripción de la experiencia de la poesía novecentista. La rarefacción del lenguaje lírico, el experimentalismo de diverso tipo, la búsqueda de un «grado cero» o también, opuestamente, la proliferación de significantes que ya no tienen ninguna instancia de legitimación en el referente —es decir, tanto la liquidación de la metáfora, como su delirio de puro simulacro— no son legibles adecuadamen-

18. *Ibid.,* pág. 216.
19. Véase *Vorträge und Aufsätze,* Neske, Pfullingen, 1954, pág. 171.

te, en modo significativo por la crítica y por la estética, y productivo por la poética militante, sólo como fenómenos de creación de nuevos códigos; o sea, como puras y simples fundaciones de nuevos lenguajes, a describir en sus caracteres formales, en sus conexiones socioculturales, en sus eventuales motivaciones psicológicas, sino también siempre, y ante todo, como hechos del *ocaso del lenguaje,* que conectar a todo el conjunto de fenómenos, describi-bles también en términos sociológicos y antropológicos, que se pueden indicar como el *ocaso de la subjetividad moderna.*

El «grado cero» del Beckett leído por Adorno no es sólo el de una específica situación de pobreza, de una «dürftige Zeit» en la cual estamos condenados a vivir «después de Auschwitz». La «reducción» del lenguaje de la poesía no es quizá sólo un hecho de empobrecimiento y de pérdida, que conectar con todos los fenómenos de violación de lo humano por parte de una sociedad cada vez más alienada y terrorista. Esta reducción delinea, en cambio, probablemente, una utopía en la cual el lenguaje y la subjetividad moderna se [ponen]. Es difícil decir, si, según Heidegger, el ocaso del lenguaje y el ocaso del sujeto son un carácter sólo de nuestra época (la época del cumplimiento de la metafísica). Ciertamente no se puede decir que haya una esencia del hombre, y del lenguaje y de la poesía, que dure siempre igual por encima de la historia y de sus vicisitudes. Si decimos, pues, que la poesía es, por esencia, el ocaso del lenguaje, el abismarse de la palabra en el sin-fondo del silencio (con todos los retornos que eso comporta a la temporalidad vivida, a la muerte, a la animalidad), no describimos la esencia eterna de la poesía, pero tampoco «solamente» el modo de darse de la poesía en nuestro siglo: hablamos del *Wesen,* de la esencia de la poesía tal como ella se da, acontece, a nosotros hoy, en el único sentido en que la poesía es, *west.* Un ocaso del lenguaje se verifica, pues, en toda nuestra experiencia de la poesía; no sólo en el hacer poesía hoy, sino también en nuestro experimentar la poesía del pasado. Podemos experimentar la poesía sólo como el

ocaso del lenguaje. Esto en múltiples sentidos, que se trata de determinar también en relación

con las metodologías críticas corrientes. La poesía, para indicar una primera vía, puede ser leída como ocaso del lenguaje en cuanto suspensión de la urgencia de lo «simbólico» lacaniano en un juego de desidentificación que niega prácticamente el carácter alienante de lo imaginario, y carga positivamente el arte, y la poesía en particular, de lodos aquellos caracteres eversivos que Platón quería exorcizar echando a los poetas de su república.

No es, pues, como suena el verso de George que Heidegger comenta en *Unterwegs zur Sprache,* «no existe la cosa allí donde la palabra falta»;[20] o mejor: también esto, ya que la palabra, y la palabra poética, tiene siempre la función fundante respecto de toda posibilidad de experiencia «real». Pero más fundamentalmente: «un "es" se da allí donde la palabra se rompe». Los dos enunciados no se oponen como dos tesis alternativas, son los dos polos de un movimiento de fundamentación-desfundamentación en el que la poesía siempre —en nuestra experiencia— se encuentra empeñada, y que hace de ella, más fundamentalmente que el arte (del origen) de la palabra, el arte del (ocaso en el) silencio.

20. Este verso forma parte de la poesía de George que Heidegger comenta en todo el ensayo sobre *La esencia del lenguaje,* incluido en *Unterwegs zur Sprache,* cit., págs. 157 y sigs.

4
RESULTADOS DE LA HERMENÉUTICA

La colocación de la hermenéutica en el cuadro de la filosofía contemporánea es incierta, en cualquier caso aún no fijada por una historiografía «canónica». Hay razones válidas para aproximarla a la filosofía analítica, al menos en la fase en que ésta acentúa el análisis del lenguaje ordinario y desarrolla la teoría wittgensteiniana de los «juegos lingüísticos», o para acercarla, por otro lado, al descubrimiento de los componentes en sentido amplio «teológicos» de la existencia (y es el camino que la hermenéutica sigue en Ricoeur), o, por fin, para verla como un momento referible a la crítica de la ideología de tipo francfortiano. Sin pretender seguir todas estas direcciones, lo que aquí me propongo es discutir una de las direcciones que considero más interesantes en que, en los últimos años, se ha propuesto desarrollar el discurso hermenéutico, con la intención de mostrar que esta propuesta de desarrollo se resuelve, al fin, en la reducción de algunos de los contenidos más originales y revolucionarios de la hermenéutica a la tradición filosófica (o, con Heidegger, metafísica) que, cabalmente, ella se había propuesto criticar y superar.

Una de las tesis más características, o quizá, sin más, *la* más característica, de la hermenéutica contemporánea es la de Gadamer según la cual «Sein, das verstanden wer-den kann, ist Sprache» («El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»).[1] No hay duda, en mi opinión, que el enunciado debe leerse con las dos comas, las cuales, al

1. Véase H. G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. cit.).

menos en castellano, excluyen todo significado restrictivo, que sería además simplemente tautológico: no es (sólo) ese ser que es objeto de «comprensión» (por ejemplo, en oposición a «explicación» causal, etc.) que es lenguaje, sino que es todo el ser que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje. Con lo que se indica uno de los rasgos característicos de la hermenéutica no sólo contemporánea, sino moderna en general, a partir de Schleiermacher, es decir, lo que se podría llamar «la explosión» de la hermenéutica: es, en efecto, toda la hermenéutica moderna que, más o menos explícitamente, adelanta una pretensión de universalidad; y la tesis de Gadamer, en este sentido, no hace más que interpretar y resumir esta tendencia general. Esta se anuncia en la nueva relación que Schleiermacher individualiza[2] entre *subtilitas explicandi y subtilitas intelligendi.* La habilidad de explicar los textos (y aquí se trata sobre todo de las Sagradas Escrituras), la *subtilitas explicandi* sobre la que se ha detenido la hermenéutica tradicional, está siempre subordinada a la capacidad de comprenderlos: no sólo, obviamente, por parte del exégeta que explica, sino en un sentido más general: también el discurso del exégeta o del predicador que explica las Escrituras está, efectivamente, dirigido a la *intelligen-tia* de sus oyentes. Cada comunicación de significados es, pues, objeto de un proceso interpretativo, requiere interpretación. La hermenéutica no es más, por tanto, ya en Schleiermacher, disciplina reservada a los problemas de la explicación de textos particularmente remotos, o difíciles, o decisivos (como son los textos clásicos, los textos jurídicos, la Biblia), sino que se aplica a cualquier tipo de mensaje, ya sea escrito u oral. El proceso de ensanchamiento del carácter «lingüístico» (o mejor: «de lenguaje») a toda la experiencia, proceso que culmina en la filosofía de nuestro siglo, tiene ya en esta doctrina de Schleiermacher sus premisas. Sólo la simpatía por la tradición empirista, y en general el peso del modelo metódico de las ciencias exactas, explica, probablemente, el hecho de que Dilthey, a fi-

2. Véase F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik,* ed. Kimmerle, Winter, Heidelberg, 1959, pág. 31.

nales del siglo xix, sienta la necesidad de fundar como campos distintos las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu», oponiendo, pues, un dique, por otra parte inseguro y de breve duración, al proceso de «explosión» de la hermenéutica. El estuerzo de Dilthey, sin embargo, si de un lado puede significar el intento de delimitar los respectivos campos —por lo cual sólo un cierto tipo de «ser», el que se dirige a la «comprensión», se identificaría con el lenguaje —, del otro lado, con la búsqueda de una «fundamentación» crítica de las ciencias del espíritu prepara precisamente el paso decisivo de la generalización de la hermenéutica, en cuanto encamina hacia la crisis la noción misma de la fundamentación. Esta significa, en efecto, acceso a un último punto cuya captación nos pone en posesión de todo el «campo» por medio de la posesión de los principios primeros de los que él depende. Pero dicha noción, que es ya la válida para Aristóteles, para quien la *epistéme* dispone de un campo del que se conocen los principios y las causas, tiene un significado irremediablemente «tecnicista» (aspira a asegurar un control práctico de la realidad), que pierde sentido cuando se la quiere aplicar al ámbito de la historia humana, de las elecciones individuales y sociales. En las dificultades que Dilthey encuentra, en definitiva, en su esfuerzo de «fundamentar» rigurosamente las ciencias del espíritu, la hermenéutica moderna revela su segundo rasgo característico, junto a aquella que hemos llamado la tendencia a la «explosión» más allá de los propios límites (sean ellos, de vez en vez, los de la exégesis sagrada, que son superados a partir de Schleiermacher, o sean, luego, los de lo «clásico» en general, o de los textos jurídicos, o del documento histórico, y quizás, al fin, los mismos del lenguaje-palabra); próxima a esta tendencia, se manifiesta, en efecto, la que pone en crisis la noción misma de la fundamentación. También este rasgo está ampliamente presente desde los orígenes de la hermenéutica moderna, en Schleiermacher: en él, la cir-cularidad típica del proceso interpretativo —el «círculo hermenéutico» que será luego tan central en *Sein und Zeit* de

Heidegger— se resuelve en un indefinido remitir recíproco de interpretación «gramatical» (la que refiere un tex-

to a la lengua, y, en general, a sus connotaciones histórico-culturales) e interpretación «técnica» o «psicológica» (la que trata de entender el texto en referencia al específico uso que un autor hace de la lengua y de los medios que la cultura de la época le ofrece). La interpretación gramatical trata de «explicar» el texto situándolo en la totalidad de la *langue* —se podría decir con Saussure— de una época; la psicológica lo sitúa, en cambio, en la totalidad de la personalidad del autor. Estos dos tipos de colocación remiten al fin circularmente el uno al otro, y esta circularidad no encuentra una conclusión, por consiguiente, una «funda-mentación» en el sentido clásico del término, que valía aún para Dilthey. La falta de conclusión (y la no conclusividad) de este círculo podría ser una de las razones profundas, de contenido, que explican el estado inacabado de la hermenéutica de Schleiermacher, la cual ha quedado al nivel de un conjunto de ensayos, esbozos, apuntes, continuamente retomados y modificados, sin adquirir nunca una apariencia sistemática acabada. El mismo argumento clásico de la discusión tardosetecentesca, aquel que Schleiermacher expresa en el precepto de «entender el discurso primero igual de bien, y luego mejor de cuanto lo entendía el autor mismo»[3] parece remitir a esta misma circularidad (¿las «intenciones» significativas del autor son verdaderamente un dato último? ¿Hasta qué punto además ellas mismas están ya predispuestas, forjadas, determinadas por la langue? Esta, sin embargo, no puede ser otra cosa —y véase el otro círculo schleiermacheriano entre *Bedeutung y Sinn*—[4] que la cristalización de actos de *parole* acumulados en el tiempo, por lo tanto, de variaciones «psicológicas» operadas por autores individuales, etc.), y expresar, bajo una forma diversa, la vocación constitutiva de la hermenéutica de poner en crisis la noción de fundamentación. Esta tendencia de la hermenéutica a la desfundamenta-ción está además ejemplificada de modo eminente en la elaboración que Gadamer da, en *Verdad y método,* de la no-

3. *Ibid.,* pág. 87.
4. *Ibid.,* págs. 32 y sigs.; y véase mi *Schlermacher filósofo de la interpretación,* Mursia, Milán, 1968, págs. 127 y sigs.

ción de verdad y de «experiencia de verdad». Todo el discurso de *Verdad y método* está, en efecto, planteado en torno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método, sea el método demostrativo de la matemática, o, con el mismo valor, el método experimental de la física; se trata, por el contrario, ahora, de redescubrir la experiencia de verdad que se hace fuera de estos contextos metódicos. Para aclarar qué significa «experiencia de verdad», Gadamer retoma y enfa-tiza el término alemán *Erfahrung* —experiencia— en el sentido que éste tiene en Hegel y en su concepto de fenomenología como «ciencia de la experiencia de la conciencia». En general, dice Gadamer, podemos hablar de experiencia de verdad allí donde hay verdadera experiencia, es decir, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación; no como aquella del «sello» empirista que se imprime en la mente entendida como tabla de cera; sino en el sentido de una transforma-ción-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera; se define como un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca.

Si esta definición de *Erfahrung* se toma en serio, y se lleva hasta sus últimas consecuencias, representa un radical elemento de desfundamentación; la experiencia de verdad se sustrae, en efecto, a todo intento de encuadrarla en un proceso constructivo, acumulativo, identificador; la verdad entendida como «dislocación», o «convertirse en otra cosa», efectivamente, no «fundamenta» en ninguno de los sentidos que este término tiene en la tradición filosófica. Por otra parte, si el modelo de la dislocación es comprendido en el sentido dialéctico definido por Hegel, fun-damentación y construcción se salvan (ya que la dislocación es pensada siempre como un retorno a sí mismo); pero en este caso, la noción hermenéutica de la verdad como «convertirse en otra cosa» pierde mucho de su originalidad y de su fuerza teórica.

Gadamer permanece fiel, al fin, a la noción de verdad como dislocación, en el sentido que la transformación al

encuentro de la cual va el sujeto en la experiencia de verdad no está referida a la identidad de un sujeto dialéctico de tipo hegeliano, sino que lleva efectivamente al sujeto «fuera de sí», le involucra en un «juego»[5] que, según Gada-mer, trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo radical sus posiciones iniciales. En el diálogo interpretativo, cuando es experiencia de verdad y juego en este sentido, no hay un interlocutor que «venza» y reduzca a sí al otro; la fusión de horizontes hermenéutica[6] es el surgimiento de un *ter-tium* radicalmente nuevo, que, por tanto, es juego también en cuanto «pone en juego» los interlocutores en su ser. En este sentido que acabamos de analizar, pues, la reivindicación hermenéutica de una experiencia «extrametódica» de la verdad se resuelve, una vez más, en un movimiento de desfundamentación.

En la misma teoría de Gadamer no es fácil decir hasta qué punto juegan elementos que tienden, más que a reconocer, a «exorcizar» este movimiento.[7] Pero se trata de un problema que no concierne sólo o principalmente a la interpretación de su teoría, sino al sentido total de la hermenéutica y de la filosofía que ella implica.

Precisamente como un enésimo esfuerzo de exorcizar las tendencias «desfundantes», en efecto, se pueden considerar ciertos resultados recientes de la reflexión sobre la interpretación, sobre todo aquellos que se han desarrollado a partir de la reflexión sobre la relación entre hermenéutica y crítica de la ideología, y que, en los años recientes, han revelado su fundamental inspiración neokantiana. Me refiero aquí a los trabajos de Karl Otto Apel[8] y a aquellos, que están relacionados con él, del Habermas del

5. Véase H. G. Gadamer, *Verdad y método,* cit., págs. 132 y sigs. (trad. cast. cit.).
6. *Ibid.,* págs. 355 y sigs.
7. Para una discusión de esta tendencia de la hermenéutica gadameriana, según perspectivas críticas que hoy ya no me parecen completamente válidas, remito a mi «Estética y hermenéutica», en *Rivista di estética,* 1979, n. 1.
8. Véase sobre todo, de K. O. Apel, *Transformation*

der Philoso-
phie, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1973, 2 vols.
(trad, cast.: *La*
transformación de la filosofía, Madrid, Taurus, 2 vols., [2]1985).

último decenio.[9] Para indicar los rasgos relevantes de la filosofía del siglo xx, que unirían a las dos grandes corrientes que él indica como la «filosofía analítica» (en un sentido muy amplio, toda la filosofía anglosajona de orientación pragmática, neopositivista y neoempirista) y el «existencialismo» (el pensamiento continental de planteamiento no sólo existencialista en sentido estricto, sino fenome-nológico, ontológico, hermenéutico», Apel ha acuñado la expresión de «transformación semiótica del kantismo».[10] Ahora bien, a mí me parece que, si bien la transformación semiótica modifica profundamente el kantismo, sin embargo no lo modifica tanto como para evitar que, al fin, la operación se resuelva en una transformación kantiana de la semiótica y de la hermenéutica. Lo que Apel entiende por transformación semiótica del kantismo es, en términos muy generales, el hecho de que los *a priori* que hacen posible la experiencia se han revelado, a través de las diversas vías de la filosofía del siglo xx, como hechos del lenguaje y no como estructuras fijas de la facultad cognoscitiva (las categorías, etc.). Más radicalmente que cualquier otro pensador del siglo xx, Heidegger ha concebido la existencia del hombre como un ser-arrojado, que es un ser arrojado por el y en el lenguaje. Ser-ahí, en *Sein und Zeit,* equivale en efecto, a ser-en-el-mundo; pero esto, a su vez, se resuelve en el ser ya-siempre familiares con un ámbito de significación. El ser-ahí no es en el mundo en cuanto está en contacto actualmente con todos los elementos in-tramundanos; por el contrario, él existe en cuanto es en relación con una red de retornos que es desplegada, dada, en el lenguaje. Se podría decir que existir coincide con el poseer una «competencia» lingüística, cualquiera que sea. Sobre esta base puesta por Heidegger se desarrolla la tesis de Gadamer según la cual «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje». Tanto Apel, como, por razones en parte distintas, Habermas, han formulado en relación con la her-

9. Véase especialmente, J. Habermas, *Lógica de las ciencias so
ciales* (1967).

10. Véase K. O. Apel, *Comunidad y comunicación,*

cit., *passim* y
mi introducción al volumen.

menéutica de Gadamer reservas y objeciones inspiradas, en resumidas cuentas, en la exigencia de que la «lingüistici-dad» de los horizontes dentro de los cuales, solamente, algo se da «en cuanto algo» fuera más explícitamente reconocida como dotada de todos los caracteres propios del trascendentalismo kantiano, es decir, en primer lugar, de su alcance *normativo.* No tanto en el texto de Heidegger, sino sobre todo en Gadamer, la afirmación de la «lingüisticidad» de la experiencia parece, a veces, resolverse en una pura y simple transcripción, en el plano del lenguaje, de la «historicidad» del ser-ahí entendida como mera intratemporalidad, a la manera del historicismo dil-theyano. La historia, desde el punto de vista de Gadamer, es historia de la transmisión de mensajes lingüísticos, de la constitución y reconstitución de horizontes de comunicación que son siempre, y de vez en vez, hechos de lenguaje. Sostener esto, observaba Habermas en la *Lógica de las ciencias sociales, y* sobre todo afirmar simultáneamente, como hace Gadamer, que el carácter lingüístico-hermenéu-tico de la experiencia es desconocido por el cientismo moderno (el mismo que constituía también el objetivo polémico del Husserl de la *Krisis),* exige que se plantee también el problema del porqué, de hecho, la historia no aparece como «pura» transmisión de mensajes, sino que deja justamente surgir las formas de opacidad que se expresan en el cientismo, en la ideología, en modos, en suma, que parecen desmentir su estructura primariamente hermenéutica. Si apenas se reconoce que la comunicación intrahistó-rica, la construcción y reconstrucción de los horizontes de diálogo entre individuos, épocas, sociedades, no es algo indiscutible, sino que es una empresa difícil y amenazada por continuos riesgos de *Missverstehen* (el malentendido que, ya para Schleiermacher es la condición normal de partida de toda operación interpretativa), entonces parece clara la exigencia de evidenciar el alcance normativo de la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia. Esta tarea, más que por Habermas, ha sido desarrollada en el plano filosófico por Karl Otto Apel. Para él, si se reconoce la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia, es preciso

proceder tematizando también en función normativa

el *a priori de la comunidad ilimitada de comunicación:*[11] es decir, no sólo los horizontes en que las regiones del ente se dan en su definitividad son horizontes lingüísticos; ellos son, ante todo, horizontes *comunicativos* en el sentido que, según una tesis de Wittgenstein a la que Apel asigna un papel central, no podemos jugar un «juego lingüístico» solos; cualquiera que use un lenguaje, hasta el más arbitrario, juega según reglas de cuya observancia responde siempre ante un interlocutor al menos ideal (que puede ser él mismo, en cuanto fundador de las normas a las cuales, luego, debe atenerse). Todo juego lingüístico es, pues, juego comunicativo; y la transformación semiótica del kantismo es por eso, inseparablemente, también hermenéutica. No se puede tematizar «algo en cuanto algo», ni siquiera en la experiencia más elemental, sin aceptar, implícitamente, las reglas de un lenguaje; y, ante todo, la regla que impone el respeto de las reglas. Responder del respeto de estas reglas a un interlocutor ideal, o a una comunidad de interlocutores, comporta, sin embargo, inmediatamente, que se reconozcan a estos interlocutores los mismos deberes y derechos del hablante: en este sentido la comunidad de la comunicación es ilimitada e ideal; o sea, es necesariamente pensada como el lugar posible de un intercambio en el que los sujetos sean libres de toda opacidad y obstáculo impuesto a la comunicación por circunstancias históricas, sociales, económicas, psicológicas. De este modo —descrito aquí sumariamente— la comunidad ilimitada de comunicación funciona como *a priori* tanto en el plano teorético (sólo aceptando las reglas de los juegos lingüísticos, y respondiendo de su aplicación, yo puedo experimentar algo en cuanto algo) como en el plano práctico-normativo: se puede decir que el mismo conocimiento, para fundarse como posible (para tener sentido), requiere que la comunidad de comunicación, dada idealmente como tribunal ante el cual los juegos lingüísticos efectivos se legitiman, funcione también como ideal en el sentido de *télos* de guía de la acción histórica (para que, una vez más, ella tenga un sentido). Esquemáticamente: los juegos lingüísticos,

11. *Ibid.,* págs. 205 y sigs.

en el sentido wittgensteiniano, tienen como su condición de posibilidad el «juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación», el cual es, en definitiva, la estructura hermenéutica de la experiencia: nosotros tenemos una *Sprache,* un lenguaje y por tanto un mundo, sólo porque, como dice Hölderlin citado por Heidegger, somos un *Gespräch,* un diálogo. El diálogo hermenéutico, no obstante, se da en los diálogos históricos concretos como norma y posibilidad ideal por realizar, más que como hecho ya actual. De este modo, Apel considera haber remediado la «insuficiencia» de la teorización de Gadamer, la cual, en su opinión, no daba cuenta del hecho elemental que la hermenéutica como explícito y reflejado «arte» de la interpretación presupone ya siempre una situación de «ruptura» de la comunicación; y sobre todo, en conexión con todo esto, ponía fuera de duda todos los aspectos *normativos* que han caracterizado desde siempre la hermenéutica tradicional, desde aquellos técnicos de las diversas artes interpretativas especiales (hermenéutica teológica, jurídica, literaria), a los problemas relativos a la validez[12] hasta aquellos de la relación generalísima con la ética.

Bajo esta forma de «teoría de la comunidad ilimitada de comunicación» (Apel, Habermas), además de en la forma de un regreso al significado «técnico» (por ejemplo, en la teoría literaria de H. R. Jaus [13]) de la hermenéutica, o en la forma de una reivindicación de sus implicaciones «teo-lógicas» (Ricoeur), parece hoy, sobre todo, retomada y discutida la temática filosófica de la interpretación. Tanto en el caso de la «transformación semiótica del kantismo» pre-conizada por Apel, como en el caso de Jauss y de Ricoeur, estamos frente, aunque sea en sentidos y objetivos diversos, a una acentuación del aspecto *constructivo* o, sin más, f*undativo* de la hermenéutica. Quisiera mostrar, asumiendo

12. Sobre los cuales insiste sobre todo la hermenéutica anglosajona: véase E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967), y el más reciente *The Aims of Interpretation* (1976).

1. Véase de él: *Aesthetische Erfahrung und literarische Herme-*

neutik, Fink, Munich, 1977, vol. I, y los diversos ensayos recogidos,
en traducción francesa, en *Pour un ' esthétique de la réception,* Galli-
mard, París, 1978.

como punto de referencia la posición de Apel, que una acentuación semejante en sentido constructivo de la hermenéutica olvida su característico elemento de desfundamentación; pero de este modo se pierde aquel reclamo a la *finitud* que, al menos a partir de Heidegger, parece un aspecto característico de la filosofía que pone en su centro el fenómeno de la interpretación.

Esto parece evidente si se presta atención a los motivos que inspiran la crítica de Habermas y Apel a Gadamer: Habermas, en la primera y fundamental discusión de las tesis de Gadamer aparecida en *Lógica de las ciencias sociales,* pide a la teoría que dé cuenta de la condición de «interrupción» de la comunicación, y más precisamente de la continuidad social, en la que la hermenéutica nace y se mueve; Apel, elaborando en términos diversos esta misma posición, quiere una hermenéutica que eche anclas rigurosamente en el problema de la *validez,* desde aquella exegética específica de los distintos campos a aquella generalmente ética. Para ambas exigencias, la solución parece ser el llevar la estructura hermenéutica de la experiencia a una «condición de posibilidad» trascendental de tipo kantiano, que la fundamente en el sentido que la hace posible y, a la vez, la legitima y le proporciona normas, medidas, criterios de juicio y de acción. También la exigencia adelantada por Habermas encuentra aquí satisfacción: una vez individualizada la comunicación ilimitada como norma, está, en efecto, también abierta la vía para reconocer las causas históricas de la opacidad que se opone a su pleno desplegarse; tales causas pueden legítimamente ser descritas a partir del análisis materialista de la sociedad. De este modo, sin embargo, parece claro que en la base de la propuesta de Habermas y de Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos pueden ser indicados respectivamente como la idea de la continuidad originaria y la idea del sujeto autotransparente. En ellas se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, tanto en su versión cartesiana (la

autotransparencia) como en su versión hegeliana (la continuidad). Preguntar *por qué* es pre-

ciso un arte de la autointerpretación y pretender que se expliquen los orígenes de la condición de malentendido en que se mueve la existencia humana significa presuponer que la continuidad —la condición de una comunicación no-perturbada, de una integración social no interrumpida y problemática— es el estado normal de la existencia. El sujeto que vive en este estado normal de continuidad y transparencia es el sujeto del «socialismo lógico» de Peirce, del que Apel explícitamente se reclama: es decir, a pesar de cualquier esfuerzo por negar esta identificación, la subjetividad «ideal» del científico, que manifiesta su libertad de las opacidades y de los condicionamientos histórico-psico-lógicos que obstaculizan la comunicación poniéndose en condición de repetir, en la situación de pureza y abstracción del laboratorio, los experimentos científicos, verificando la validez de las leyes o refutándola. En verdad, Apel efectúa este paso, y la asunción del sujeto científico como ideal, no sin justificación: tal justificación consiste para él en el hecho de que, en el mundo moderno, con el enorme desarrollo de las ciencias sociales, cada vez más la sociedad se ha convertido en sujeto-objeto de ciencia. El sujeto de la comunidad ilimitada de comunicación no es, pues, la construcción ideal de un yo de tipo cartesiano, sino el sujeto que concretamente se da, al menos como posibilidad real, en la sociedad tardocapitalista. La transformación semiótica del kantismo no es un evento exclusiva o principalmente teórico, el descubrimiento de un pensador o de una escuela: históricamente, se da una intensificación del peso de los hechos de comunicación y de lenguaje, al menos en las sociedades industriales avanzadas; en esta situación, se desarrollan las ciencias sociales y, con ellas, la posibilidad efectiva de una autotransparencia del sujeto social; es el momento en que «la comunidad de comunicación que constituye el sujeto trascendental de la ciencia se convierte al mismo tiempo en el objeto de la ciencia... Queda claro que, por una parte, el sujeto del posible consenso en la verdad de la ciencia no es una "conciencia en general" extramundana, sino la sociedad histó-rico-real, pero que, por otra, la sociedad histórico-real puede ser

comprendida adecuadamente sólo si es considerada

como sujeto virtual de la ciencia, comprendida la ciencia social, y si su realidad histórica es reconstruida siempre, de manera simultáneamente empírica y normativo-crítica, en referencia al ideal, por realizar, de la comunidad ilimitada de comunicación».[14]

El problema es: ¿«queda claro», verdaderamente, todo esto, como pretende Apel? Podríamos plantear la pregunta en otros términos: ¿qué hay, en este ideal de auto transparencia, de las *pasiones y* de las *diferencias* de los sujetos que entran en el proceso comunicativo? Decimos pasiones y diferencias, pero podríamos decir igualmente intereses, opciones, o, en una palabra, *finitud.* El ideal de la continuidad y de la auto transparencia del sujeto reniega completamente de uno de los puntos relevantes de la hermenéutica filosófica, al menos en su sentido heideggeriano (que es, por otra parte, el más propio y determinante), justamente la finitud del sujeto. Para evitar cualquier riesgo de acercamiento a temáticas paleoexistencialistas, y también para subrayar la impracticabilidad de una solución, o paso, en último término, de tipo religioso, más que de finitud creo que es mejor hablar, sin más, de desfundamen-tación. Pero el significado es el mismo, por lo menos en el sentido que la finitud del ser-ahí era teorizada, en *Sein und Zeit,* no como base para un improbable retorno a lo absoluto o infinito, sino como reconocimiento de la constitución esencialmente *ab-gründlich* (si así podemos decir), abismal-infundada, de la existencia. Estamos aquí frente, en el caso de Apel y Habermas, pero también en los casos —que no discutimos ahora— de Ricoeur y de Jauss, a un equívoco que quizás está ligado a la esencia misma de la hermenéutica: la interpretación comporta, en efecto, el riesgo (o, en cualquier caso, la posibilidad) de ser entendida como una actividad de desciframiento, de remontarse a fondos y significados escondidos pero, al fin, alcanza-bles. La conjugación, en Habermas y Apel, de hermenéutica y crítica de la ideología (con todos los reclamos hegelia-nos que esta última comporta) parece atestiguar precisa-mente esto. También en el planteamiento de

Sein und Zeit,

14. Véase K. O. Apel, *Comunidad y comunicación,* cit., pág. 172.

por lo demás, la hermenéutica parecía tener, inicialmente, este significado reconstructivo y en cierto sentido funda-tivo. La necesidad de replantear el problema del ser más allá de toda confusión de éste con la simple-presencia propia de los entes significaba, ni siquiera tan implícitamente, el reclamo a no reducir la filosofía a la articulación del horizonte o de los horizontes de hecho dados (las «regiones» de la fenomenología husserliana), problematizando la posibilidad de los horizontes mismos. Este planteamiento, en principio, no se distingue mucho del de la crítica de la ideología: la diferencia entre el ser y los entes puede ser identificada con la diferencia entre cada enunciado específico o los singulares contenidos de la experiencia y los presupuestos ideológicos que están implícitos y hacen de base. En común con la crítica de la ideología, el planteamiento heideggeriano —ya en *Sein und Zeit,* pero sobre todo después— tenía también la tesis según la cual los rasgos generales que constituyen el horizonte dentro del cual los entes se vuelven visibles y las experiencias individuales se hacen posibles, no son eternos, sino que son históricamente *—je una je,* de vez en vez— calificados. No sólo el ser-ahí es *ahí,* tiene un mundo, en cuanto es arrojado, sino que su arrojamiento no es la dependencia de una estructura de la razón, sino la radical cualificación histórica de todo su proyecto de comprensión e interpretación del mundo.

Pero aquí, mientras se alcanza el punto de la ideología, se encuentra también el elemento de radical separación. La problemática del ser en su diferencia de los entes no puede, en efecto, coincidir sin residuos con el programa de la crítica de la ideología porque no hay, para Heidegger, nada que puede llamarse ideología en cuanto falta toda referencia a lo que no es ideología (¿teoría? ¿ciencia?). Es verdad que ya *Sein und Zeit* habla de la necesidad de una «destrucción de la historia de la ontología» (es decir, del pensamiento que aplasta al ser sobre la presencia) y que el Heidegger posterior atribuirá a la noción de metalísica caracteres que parecen hacer pensar en la ideología y en la reificación de que habla el marxismo. En realidad, precisamente por el rigor con que Heidegger se ha atenido a la

fundamental tesis sobre la finitud (o: desfundamentación, falta de fundamento) del ser-ahí, falta en él toda posibilidad de referirse a una continuidad o a una autotranspa-rencia del sujeto que, en cuanto polo positivo opuesto a la ideología y a la reificación, podría justificar el uso de estos términos.

La comparación con la problemática de la crítica de la ideología, y en general con la elaboración «constructiva» de Apel y Habermas (pero síntoma de una tendencia más general en la hermenéutica contemporánea) nos pone frente a la necesidad de medir en todo su alcance el significado de la «desfundamentación» de la existencia operado por Heidegger, también y sobre todo respecto de la definición de la hermenéutica como posición filosófica en el panorama del pensamiento del siglo xx. Precisamente el nexo fun-damentación-desfundamentación que pasa a primer plano a partir de *Sein und Zeit* caracteriza filosóficamente a la hermenéutica; si este nexo es mal entendido u olvidado, la teoría de la interpretación pierde su específica originalidad, y vuelve a entrar en horizontes filosóficos de tipo diverso.

La analítica existenciaria de *Sein und Zeit* es, en su conjunto, un trabajo de «fundamentación» del ser-ahí como totalidad hermenéutica. Sólo en esta perspectiva se entiende y justifica teóricamente la pregunta sobre la «posibilidad de ser un todo» por parte del ser-ahí, que concluye la primera sección de la obra y guía toda la construcción de la segunda. En efecto, no tiene sentido pensar que Heidegger se plantee la cuestión por una exigencia de «plenitud» descriptiva del fenómeno de la existencia. Si bien puede haber razones para entender la cosa de este modo, las razones internas, de contenido, también sistemáticas, para plantear la cuestión de la totalidad del ser-ahí se remontan al hecho de que la primera sección de la obra ha descrito la existencia en términos hermenéuticos. El lema de Hus-serl «¡A las cosas mismas!» ha sido entendido allí en el sentido que las cosas se alcanzan verdaderamente sólo si se accede de algún modo a los horizontes en que algo se da *como*

algo. Estos horizontes, *grosso modo,* son las «onto-logías regionales» y, antes, la ontología fundamental. Es

esta última la que responde a la pregunta sobre el sentido del ser. Ahora bien, el sentido del ser, en *Sein und Zeit,* —a través del análisis del ser-en-el-mundo— se descubre en su conexión con el proyecto que constituye la existencia. Los entes se dan al ser-ahí, es decir, vienen al ser, sólo en el horizonte de un proyecto; este horizonte proyectual se constituye para el ser-ahí en cuanto es proyectado como *totalidad* (no hay un posible darse de un ente si no es como momento de un sistema de retornos, que coincide con el mundo; el mundo está, ontológicamente, «antes» que los entes individuales que forman parte de él). Que el ser-en-el-mundo, para el ser-ahí, sea el encontrarse ya-siem-pre devuelto a una totalidad de retornos, es la que podemos llamar la constitución hermenéutica del ser-ahí. La totalidad de los retornos, en efecto, se da al ser-ahí sólo como familiaridad con un sistema de *significados,* no ciertamente con la actualidad desplegada de las conexiones de las cosas-instrumentos: éste es el sentido del importante parágrafo 17 de *Sein und Zeit,* sobre «retorno y señal».* Hablar de una fundamentación de esta constitución hermenéutica de la existencia significa preguntarse cómo es posible una *totalidad* semejante, que es a la vez la totalidad del mundo como concatenación de retornos, y la totalidad del ser-ahí mismo. La elaboración de la noción de ser-para-la-muerte responde a este problema. El ser-ahí se constituye —no sólo en su modalidad auténtica, sino también en la inautenticidad cotidiana— como una totalidad sólo en cuanto se decide anticipadamente para la propia muerte. En la existencia inauténtica del *man* —el «se» impersonal, cotidiano— la totalidad tiene caracteres que podríamos llamar vagos, «blandos», de historicidad débil, oscilante entre lo repetitivo y lo discontinuo (¿tiene quizás algo del estadio estético kierkegaardiano?), porque la muerte es pensada como un evento del «se» («se muere», dice la conversación frivola). En la existencia auténtica, en cuanto la muerte es anticipada decididamente no como una posibilidad entre las otras, sino como la posibilidad

* En la traducción castellana de J. Gaos este párrafo lleva como título «Referencia y señal». [R.]

más propia, el proyecto que el ser-ahí es se puede constituir como historicidad auténtica. Es la decisión antici-padora de la muerte la que constituye las posibilidades de la existencia en su naturaleza de *posibilidades,* abriendo al ser-ahí a un *discursus* de la una a la otra que no esté marcado por fracturas y discontinuidad. La existencia es tejido-texto en cuanto las posibilidades más acá de la muerte están abiertas como posibilidades precisamente por la amenaza, aceptada decididamente de su imposibilización.

De este modo, sin embargo, la decisión anticipadora de la muerte constituye ciertamente la existencia como continuidad de un discurso, de un texto; pero al precio de suspenderla en un no-fondo, que es justamente la posibilidad de la imposibilidad de todo, la muerte. El ser-ahí se constituye como totalidad hermenéutica sólo anticipando decididamente la posibilidad de no-ser-ahí-más. El sentido «vertiginoso» del círculo hermenéutico —que hemos encontrado también en los orígenes de la hermenéutica moderna, en Schleiermacher— encuentra su explicación última precisamente aquí, en la conexión entre totalidad hermenéutica y ser-para-la-muerte. El pensamiento que quiera de verdad corresponder a esta constitución *ab-gründlich* —abismal-infundada— de la existencia finita no puede limitarse a la fundación como constitución de totalidad; él «se funda» verdaderamente —respondiendo, recordémoslo, a la pregunta sobre el «sentido del ser»— sólo si se abre a la llamada del *Ab-grund,* de la ausencia de fundamento. A la pregunta sobre el sentido del ser se responde sólo si se sigue la transformación del «sentido» en «dirección»: buscando el sentido del ser el ser-ahí se encuentra llamado en una dirección que lo despoja, lo desfundamenta y lo hace «saltar»[15] a un abismo que es el de su constitutiva mortalidad.

Qué significa este reclamo me parece ejemplificado por el trabajo que Heidegger realiza sobre la historia de las palabras de la metafísica en las obras posteriores a la «in-flexión» de los años treinta. No se trata de una posición

15. Sobre el «salto» véase, por ejemplo, M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Neske, Pfullingen, 1957, págs. 27 y sigs.

de silencio, sino yo diría que se trata más bien de un remontarse *in infinitum,* que tiene como su punto esencial la reconstrucción etimológica de los *Leitworte* de la metafísica occidental.

¿Es razonable oponer la aparente «ociosidad», falta de conclusión, irresponsabilidad de este trabajo sobre las palabras, a los esfuerzos de aquellos que, como Apel, buscan individualizar en el fondo de la constitución hermenéutica de la existencia un aparato *a priori* de tipo kantiano? Sí, si es verdad que el descubrimiento de la constitución hermenéutica de la existencia implica la puesta en fuera de juego de cualquier pensamiento de la fundamentación (y de la misma noción de fundamentación); y dado que el esfuerzo de Apel y Habermas acaba precisamente por llevar a la hermenéutica al ámbito de este pensamiento (de la metafísica, en sentido heideggeriano).

He aquí, en conclusión, algunos puntos destacados a los que referirse para medir las posibles cercanías, analogías, coincidencias y, sobre todo, los elementos de irreductible contraste que subsisten entre el programa de «refunda-mentación» neokantiana y la línea «maestra» de la hermenéutica contemporánea como se define en la obra de Heidegger y de Gadamer:

a) Lo que caracteriza la hermenéutica es, en Heidegger, la finitud del proyecto arrojado que el ser-ahí es. Esta finitud se anuncia, en la historia de la hermenéutica moderna, a través de la temática, siempre retornante, del «círculo hermenéutico», que en Heidegger asume la forma más radical, la del nexo fundamentación-desfundamenta-ción del ser-para-la-muerte. Es el ser-para-la-muerte el que funda la estructura hermenéutica de la existencia: esto significa también que aquella función trascendental del lenguaje que se despliega en la transformación semiótica de la filosofía tiene sentido sólo en esta perspectiva que la liga a la finitud del proyecto y al ser-para-la-muerte. En los términos en que Apel habla de ella, sin embargo, la transformación semiótica de la filosofía, mientras enfatiza justamente la función «trascendental» del lenguaje, lleva esta función dentro del cuadro del pensamiento metafísico de la fundamentación. Es, pues,

solamente una transforma-

ción, un representarse de la metafísica que olvida la finitud constitutiva de la existencia.

b) En Heidegger, la finitud del proyecto significa su radical *historicidad.* El horizonte que da sentido a los entes, y en el que las cosas vienen al ser, no es nunca un *a priori* estructural estable, sino siempre un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos. *Das Selbe,* aquel «mismo» de que habla Heidegger en muchos de sus escritos más tardíos (de *Vorträge und Aufsätze* a *Identität und Differenz* a *Unterwegs zur Sprache) no* es una estructura metafísica permanente; es, acaso, sólo una continuidad que recuerda a las «semejanzas de familia» teorizadas por Witt-genstein. En perspectivas como la de Apel y de Habermas, la historicidad no tiene sino una función negativa, la de construir una opacidad que se revela como tal a la luz de la estructura *a priori* de la comunicación ilimitada, es de-cir, idealmente total, sin ambigüedades ni ulterioridades. El «contenido» de los mensajes que se transmiten a través del alternarse de las generaciones es, desde este punto de vista, del todo irrelevante; lo que cuenta es su forma, que tiene con ellos la típica relación metafísica de universal a particular. El sujeto al que idealmente mira la teoría del *a priori* de la comunicación es el sujeto «experimental» de la ciencia moderna, tendencialmente depurado de cualquier pertenencia a la historia, de sentimientos, intereses, diferencias.

Si valen estas contraposiciones, sólo dos entre las tantas que se podrían indicar, la doctrina del *a priori* de la comunicación no parece un desarrollo legítimo de la her-menéutica, en el sentido que no desenvuelve su elemento característico, la filosofía de la finitud. A la idea de fun-damentación entendida en sentido kantiano, y por tanto todavía «metafísico», Heidegger opone una búsqueda que se mueve sobre el filo de la conexión entre fundamenta-ción y desfundamentación. Al pensamiento de la funda-mentación se sustituye el pensamiento como *An-denken,* como remontarse *in infinitum,* como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos (del pasado o

de culturas, de

todos modos, «otras») que en su apelar a nosotros (cristalizándose en los lenguajes que hablamos y que «disponen» de nosotros) determinan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico destinal (según el nexo heideggeriano de *Geschichte y Geschick,* historia y destino). En cuanto remontarse *in infinitum,* también el *Andenken* tiene el sentido de una «reapropiación»; no en el sentido de la toma de posesión (de los principios) de lo real que es propio de la fundamentación, sino en el sentido de una suspensión, a través de la desfundamentación, de las pretensiones de urgencia de los horizontes históricos particulares que crean agotar el sentido del ser. También la falta de límite se encuentra en el *An-denken,* pero justamente como no conclusividad del recorrido. Este remontarse, además, tiene que ver con la comunicación mucho más auténticamente que el *a priori* de Apel: en efecto, no mira sólo a la estructura de los mensajes, a la «forma» de su comunicabilidad, sino que presta atención a sus contenidos de vez en vez diversos, determinantes como tales, en su concatenarse, para nuestro ser histórico: lo que cuenta son las específicas cadenas etimológicas, se podría decir, y no las leyes de la fonética o de la gramática transformativa.

Precisamente en cuanto tan profundamente ligado a los contenidos de la trans-misión histórica, de la *Ueberliefer-ung,* que en su anunciarse y responderse definen el sentido del ser para nosotros, el pensamiento rememorante está, en fin, ligado a la finitud como mortalidad: sólo porque somos también «ónticamente», o sea, biológica y efectivamente, mortales, somos también, como dice Hölderlin, un «diálogo». Este complejo juego de pensamiento rememorante *versus* fundamentación, ser para la muerte *ver-sus* estructuras trascendentales permanentes, suspensión «desfundante» de la urgencia de los horizontes históricos *versus* crítica (dogmática, inevitablemente) de la ideología, es probablemente el sentido más original de la reflexión hermenéutica, y constituye el punto esencial de su contribución, aún por explorar en todas sus implicaciones, al pensamiento del

siglo xx.